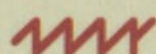
Pierre Manent



# *Žmogaus miestas*



MARGI RAŠTAI
ALK

*Žmogaus miestas*

Pierre Manent

# *Žmogaus miestas*

Iš prancūzų kalbos vertė
PETRAS RAČIUS



MARGI RAŠTAI
VILNIUS 2005

UDK 159.92
Ma361

Versta iš:
Pierre Manent
LA CITÉ DE L'HOMME
Librairie Arthème Fayard, 1994

Knygos leidimą iš dalies rėmė
ATVIROS LIETUVOS FONDAS
ir NEXT PAGE FOUNDATION
(Atviros visuomenės instituto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-09-299-X

ALLANO BLOOMO ATMINIMUI

*A combination and a form indeed,*
*Where every god did seem to set his seal,*
*To give the world assurance of a man.*

# TURINYS

Įvadas

# ŽMOGAUS KLAUSIMAS

*O profondeurs! faut-il encore l'appeler l'homme?*

Victor Hugo

I

Ką gi iš tikrųjų mes norime šiandien pasakyti žodžiu *žmogus?* Apie ką kalbame gindami žmogaus teises ar studijuodami žmogaus mokslus? Mes ne tik neturime jokio aiškaus atsakymo į šį klausimą, bet ir nežinome, kuria kryptimi ir kaip imtis tai tirti. Žinoma, Žmogaus pilna kalba ir raštija; tiesą pasakius, žmonija šiandien atrodo tik milžiniška burna, pompastiškai ir be paliovos kartojanti Žmogaus vardą. Bet ar įsijautusi skanduoti šį vardą ji pasidomi, ką šlovina? Anaiptol. Be abejo, vienas kitas nori išsiaiškinti, ką iš tikrųjų reiškia šis visuotinis neaiškus šauksmas. Tačiau kaip? Žmonės nebeturi gairių, kurias teikė senosios valdžios įstaigos. Žinoma, jie džiaugiasi, kad demokratinė santvarka suteikia žmogui laisvę manyti apie save, ką tik nori, bet jie, be abejo, nerauda, kad religija, kuri baudėsi atskleisti žmogaus likimą, mūsų klimato juostoje, taip sakant, išsikvėpė. Kartu jie mato, kad pati filosofija savo įtaigiausiomis ir paveikiausiomis formomis iš esmės nusigręžė nuo šio klausimo. Žmogaus vardas viešpatauja dabartinei žmonijai savo gniuždančia ir visur esančia valdžia, bet turbūt niekada nuo Homero laikų nebuvo taip menkai ištirto klausimo, kaip klausimas, kas yra žmogus.

Esant tokiai nežiniai ir tokiai skubai, kyla dvi pagundos. Kaip visada, kai dvasia nežino, ko griebtis, randasi du impulsai – vienas yra drąsa, kitas –

bailumas. Tad mes pasiklysime nuo pat pirmo žingsnio, jei susivilioję tariamu klausimo lengvumu ir pasitikėdami savo jėgomis liepsime sau: drįskime žinoti! Taigi užduokime iš naujo ir su naujomis išgalėmis, pasinaudodami visomis šiandien turimomis žiniomis, klausimą, kokia yra žodžio *žmogus* reikšmė. Tačiau mes ne mažiau klysime, jei, pabūgę tyrimo objekto apimties ir jo trikdančio artumo, iš naujo imsimės domėtis, kas buvo pasakyta esmingiausio, reikšmingiausio šiuo klausimu per visą žmonijos istoriją. Noras imtis klausimo čia ir dabar nepaiso istorijos, jos priežastingumų, genealogijos, jos klodų ir pasmerkia atsakymą gražios šiandienos ir dabartinių žinių savivalei, bet kliautis istorija, vadinasi, laukti atsakymo iš niekad nesibaigsiančio tyrimo ir iš tiesų atmesti klausimą. Taigi, jei ir kliovimasis istorija, ir nesidomėjimas ja yra vienodai pragaištingi, atrodo, kad dorybės kelias, svetimas tiek arogancijai, tiek bailumui, yra itin siauras ir kupinas sunkumų. Šis kelias dingsta nuo pat pirmo žingsnio, nes pastarasis turi nuvesti mus arba į istorinį tyrimą, arba už jo ribų, pavyzdžiui, į mokslą.

Šis pirmasis žingsnis turbūt todėl yra ne mums, kad jis jau už mūsų. Mes jau per toli nuėję. Šiuolaikinę žmoniją kurtinantis mūsų nekantrumo šauksmas buvo prastas patarėjas; šiandien kažkas dirbtinai šiurkštaus glūdi tokiame natūraliame klausime: kas yra žmogus? Iš tikrųjų žodis *žmogus* neišvengiamai siejasi su homerišku epitetu *šiuolaikinis*. Mes jį atmetėme manydami, kad pasieksime dalyko esmę, bet eidami kitu keliu. *Šiuolaikinis žmogus*, visa ko viršūnė ir istorijos pripažintas viešpats, tikras karalių karalius, bet taip pat ir savas bei artimas kiekvieno draugas, yra pirmasis mūsų vedlys į savęs pažinimą, į žmogaus pažinimą. Mums pirmiausia derėjo paklausti: kas yra *šiuolaikinis* žmogus?

Bet tyrimo eiga verčia mus suklusti. Esame pakankamai „pamokyti", kad suvoktume, jog klausdami, kas yra *šiuolaikinis* žmogus, užkertame kelią pirmajam klausimui, kas yra *žmogus*? Kaip iš tiesų turėtume klausti to, ką esame numatę klausti ir ką vis dėlto paliekame užnugaryje. Beje, pirmasis klausimas netenka reikšmės. Jeigu „žmogus" apibrėžia save ir apibrėžia mus kaip šiuolaikinius žmones, tada daugiau nebekyla žmogaus klausimas arba mūsų daugiau nebedomina, – jis turi tik „istorinę" reikšmę. Mes bent jau žinosime, kas yra šiuolaikinis žmogus! Bet netgi tai

netikra, nes negalėdami užduoti klausimo, kas yra žmogus, mes visą laiką abejosime, ar šiuolaikinis žmogus iš tikrųjų yra žmogus. Čia, žinoma, sveikas protas sukyla arba galbūt nusišypso: aš gerai žinau, kad esu žmogus, – sako jis. Sveikas protas visada gerai žino tai, ką žino, vadinasi, ir tai, kas yra žmogus. Nelaimei, tai nesukliudė jam manyti arba apsimesti, kad tiki, jog kuriamas „naujas žmogus", kai ketvirtadalį žmonijos valdė pats nežmoniškumas. Dvasiniame gyvenime nepakanka įsignybti sau, kad būdrautum. Teisybę pasakius, mes keliame du klausimus, kurie priklauso vienas nuo kito ir anuliuoja vienas kitą. Galima sakyti, jog tai yra būtina, ir neįmanoma, kad būti žmogumi ir būti šiuolaikiniu žmogumi yra tas pats.

## II

Šiuolaikinė filosofija gyva šia negalimybe; ji teigia ją. Ji daro esminį skirtumą tarp žmogaus ir šiuolaikinio žmogaus ir remiasi juo. Nuo ankstesnės filosofijos arba turbūt tiesiog nuo filosofijos, kurios horizontas yra „žmogus", ją skiria kaip tik tai, kad ji mąsto ir trokšta šio skirtumo. Pagal šių dienų filosofiją šiuolaikinis žmogus, tai yra žmogus, išaugęs iš „nebrandaus amžiaus", už kurį pats atsakingas[1], apibrėžia save per savimonę. Atstumas arba skirtumas tarp žmogaus – sakykime, iki šiuolaikinio žmogaus, arba tradicinio žmogaus, arba tiesiog žmogaus, – ir šiuolaikinio žmogaus, tarp savimonės buvimo ir jos nebuvimo, – yra toks didelis, jog, šiuolaikinės filosofijos požiūriu, iš esmės yra neįmanoma vartoti tą patį žodį. Žmogus, kaip gyva ir mąstanti rūšis, kaip protingas gyvūnas, žmogus, kaip prigimtis ir substancija, turi užleisti vietą kitai būtybių rūšiai. Beje, pastarasis terminas itin netinkamas: jei „žmogus" apibrėžia save kaip rūšį ir gentį pagal rūšinį skirtumą, tasai, apie kurį kalbėsime, nuo šiolei save apibrėžia visai kitaip[2];

---

[1] Kantas I. Atsakymas į klausimą „Kas yra švietimas?" // *Filosofijos istorijos chrestomatija: Naujieji amžiai [I]*. – Vilnius: Mintis, 1987, p. 423–428.

[2] *„Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem"* (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9).

jei „žmogus“ paprastai buvo apibrėžiamas kaip „esąs šis“ ar „esąs tas“ arba tiesiog „esąs“, tai šiuolaikinis žmogus nebegali būti apibrėžtas kaip „esąs“ su kokiu nors apibūdinimu arba be jo. Šiuolaikinė filosofija galų gale turėjo atmesti visus žodžius ir posakius, kurie turėjo prasmę klasikinėje filosofijoje ir kurie buvo vartojami ir vis tebevartojami kasdienėje kalboje, ji netgi atvirai atmetė patį žodį *žmogus*: ji kalba apie savimonę, dvasią, valdžios troškimą, būtį sau arba *Dasein*. Nepatartina, nors tai ir vilioja, tyčiotis iš šiuolaikinių filosofų, kad jie kuria naują žodyną, perdirba ir naujaip interpretuoja senąjį. Tradicinė būties, substancijos, genties ir rūšies kalba neišreiškia to skirtumo; priešingai, ji nurodo arba, taip sakant, inkorporuoja tai, kieno atžvilgiu, palyginti su kuo, yra apibrėžiamas skirtumas, apie kurį kalbama: ką reiškia būti šiuolaikiniam.

## III

Pastaraisiais šimtmečiais viskas buvo apibūdinama kaip „šiuolaikiška“: žemdirbystė, menas, religingumas, pramonė, visuomenė. Nebuvo nieko, kas negalėtų gauti šio pažymimojo ir dažniausiai šlovinančio šią skirtybę epiteto! Vis dėlto ką bendro turi kėdės forma, mechanizuotas vynuogių derliaus rinkimas ir papročių laisvė, o juk visi šie dalykai yra vadinami „šiuolaikiniais“? Ar šis būdvardis prarado reikšmę? Norint susitaikyti su tokia išvada, reikėtų atmesti tą neaiškų, bet stiprų, tiesiog neįveikiamą jausmą, kuris verčia mus vartoti šį būdvardį ir suprasti jį kaip reiškiantį būtiną ir netgi svarbiausią mūsų patirties dalį; mes tikrai žinome arba veikiau instinktyviai ir, taip sakant, neklystamai jaučiame, ką reiškia būti šiuolaikiniam.

Nėra nė vieno iš mūsų, netgi paties reakcingiausio, netgi labiausiai nesutaikomo „šiuolaikinio pasaulio“ priešo, kuris nuolat nepatirtų palaimos būdamas šiuolaikinis ir tai suvokdamas. Šios karčiai saldžios palaimos jausmas, galbūt daugiau ar mažiau saldus, daugiau ar mažiau kartus, niekada nepalieka mūsų: būdami šiuolaikiniai mes jaučiamės pranašesni už savo pirmtakus.

Ne todėl, kad laikytume save protingesniais ar doresniais, ar apskritai gabesniais už juos; mes netgi nuoširdžiai gėrimės jų gabumais ir

dorybėmis. Mes mielai pripažįstame savo menkumą stovėdami prieš Partenoną arba priešais Šartro katedrą. Bet netgi šitaip nusižeminę mes suvokiame ir jaučiame slaptą malonumą, kad esame šiuolaikiniai. Ką daugiau žinome, kuo pranašesni esame už kokį atėnietį ar Šartro gyventoją? Niekuo, išskyrus tai, kad esame šiuolaikiniai ir tai žinome.

Mes esame šiuolaikiniai, vadinasi, esame „istoriniai". Atėnietis arba Šartro gyventojas gali pasižymėti pranašesniu „didingumu" arba „kūrybine galia", pranašesniu „grožio pojūčiu", bet jiems trūksta šio mums būdingo jausmo, šio supratimo, kuris padaro mus šiuolaikinius, jiems trūksta to jausmo ir to supratimo, kad yra istoriniai, kad gyvena istorijoje, kad kvėpuoja Istorijos gaivale. Tas, kuris vieną kartą pajuto šį jausmą, o mes jį turime visi, yra paženklintas ir visada bus šlovingas, nors ir būtų labai kuklus.

Supratimas, kad esame „istoriniai", jausmas, kad gyvename istorijoje, kaip žmogui (palikime jam čia jo senąjį vardą) būdingame gaivale, yra svarbiausias ir, ko gero, keisčiausias šiuolaikinės patirties aspektas. Juk ką gi iš tiesų patiriame pajutę šį jausmą? Pirmiausia, ar tai jausdami mes tikrai ką nors „patiriame"? Ar būti šiuolaikiniam, būti istoriniam, tiesą sakant, yra „patirtis"? Žinoma, kaip supratimas ir kaip jausmas tai lydi ir nuspalvina kiekvieną „įprastinės" arba „prigimtinės" patirties sritį, bet ar tai sudaro tikrą patirties sritį, ar tai atveria originalų patirties arba gyvenimo turinį, kaip tai daro religija, menas, meilė, visuomeniškumas arba paprasčiausiai sportas? Iš tiesų, jei gyvename istorijos gaivale, jei žmogus yra „istorinė esybė", mes turime manyti, kad istorijos patirtis yra pati giliausia ir aiškiausia. Šiuolaikinės filosofijos įsitikinimas kaip tik toks[3].

---

[3] Žr. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire* IV dalies 3-ą skyrių; ir M. Heidegger, *op. cit.*, § 6 in princ., ir § 7 in fine, taip pat ir jo 1922 m. birželio laišką Karlui Jaspersui veikale: Martin Heidegger/Karl Jaspers. *Briefwechsel 1920–1963*, Frankfurt am Main, Klostermann/Piper, 1990, p. 27.

Tolesniuose šios knygos puslapiuose aš gvildensiu, kokiais keliais šiuolaikinė filosofija priėjo šią išvadą. Bendresniais bruožais panagrinėsiu, kaip supratimas, kad esi šiuolaikinis, pakeitė supratimą, kad esi žmogus, ar jis padidino, ar aptemdė žmogaus pažinimą. Čia man rūpi šiuolaikiškumo požiūriu įvertinti ir visų pirma aprašyti pagrindines Žmogaus fenomeno apraiškas. Tokio aprašymo vertė priklauso nuo to, kaip tiksliai aprašomas šis Fenomenas, kurio teisėju bus skaitytojas. Jam tenka pareiga spręsti.

# I DALIS. Šiuolaikinio žmogaus savimonė

Pirmas skyrius

# ISTORIJOS REIKŠMĖ

I Šiame tyrime mes negalime turėti pradinio taško. Neturime jokios laisvės skelbti savo „hipotezes“ ar pasirinkti savo „vertybes“. Vien tik istorinis tyrimas pačia paprasčiausia ir pozityviausia prasme gali leisti nustatyti tą momentą ir kontekstą, kai istorinis požiūris ir supratimas, kad esi šiuolaikinis, pirmą kartą iškyla į dienos šviesą ir pirmą sykį yra suformuluojami. Galbūt kas nors pasakys, kad prieš imdamiesi ieškoti ištakų pirma turime sukurti šiuolaikiškumo kriterijus, o tas sukūrimas priklauso nuo mūsų „hipotezių“ ir „vertybių“. Nieko panašaus. Būti šiuolaikiniam reiškia suvokti savo šiuolaikiškumą, ir mes ieškome to taško, kai ši mintis, ši savimonė tik susiformuoja. Prigimtinė šviesa yra būtina ir pakankama norint jį nustatyti. Metodologiniai protezai gali tik apsunkinti mūsų prigimtinį nerangumą. Beje, nereikia čia pernelyg bijoti nepritarimo. Iš tikrųjų mes ieškome svaraus istorinio fakto bendro jausmo pavidalu. Tas jausmas yra tuo įdomesnis ir tuo daugiau atskleidžiantis, kuo jis yra bendresnis, kuo labiau neginčijamas, kuo, taip sakant, yra viendvasiškesnis. Kas gi nežino, nemato ir nejaučia, jog esi šiuolaikinis, ir kad šis suvokimas prasideda XVIII amžiaus Anglijoje ir Prancūzijoje?

Tarkime, kad Prancūzijoje. Žinoma, ginčas tarp Senųjų ir Šiuolaikinių joje kilo XVII amžiaus pabaigoje; kad ir koks „šiuolaikiškas“, kad ir koks „novatoriškas“ būtų buvęs Liudviko XIV valdymas, kiekvienas žino, kad ilgas didžiojo karaliaus viešpatavimas nepriklauso „šiuolaikiškumui“. Gilusis ir įžvalgusis Joubert’as 1715 metus laikė antikinio pasau-

lio pabaiga. Šiaip ar taip, po jų einantys metai yra mieli mums kaip šiuolaikiniams žmonėms. Stojus Regentystei, mes galų gale pasijuntame kaip namie ne tiek todėl, kad tada papročiai, sakoma, buvo laisvi, kiek todėl, kad apskritai suvokiame, jog tuo istorijos metu prancūzai, o drauge su jais ir europiečiai išėjo iš Senojo pasaulio visiems laikams. Tai žinome ne tik mes, kurie galime pasinaudoti retrospektyva, bet tai žinojo ir patys nuovokiausi amžininkai. Šį esminį faktą, pavyzdžiui, jaučiame ir pergalingame Voltaire'o tone. 1721 metais Montesquieu išleidžia *Persų laiškus*, knygą, kuri subtiliausiu būdu paskelbia apie išėjimą iš Senojo pasaulio ir įžengimą į Naująjį ir kurios įvykiai rutuliojasi prieš pat Liudviko XIV mirtį ir tuoj pat po jos. Bet tiktai 1748 metais Montesquieu išsamiai išplėtoja naujosios sąmonės formas ir spalvas. *Apie įstatymų dvasią* – pirmas reikšmingas filosofinis kūrinys, kurio objektas yra *būti šiuolaikiniam, vadinasi, gyventi istorijoje.*

## II

Veikale *Apie įstatymų dvasią* veiksmas rutuliojasi tarp dviejų polių, tarp Senojo ir Naujojo pasaulių. Senasis pasaulis – tai antikos pasaulis, respublikos „dorybės“ pasaulis; Naujasis pasaulis – tai „prekyba“ ir „laisvė“, tai Anglija. Tarp Senojo ir Naujojo pasaulių yra dabartis – Prancūzijos monarchija. Greta to, kas buvo, kas yra ir kas ima rastis, visada yra galima ir despotizmo grėsmė. Tad Montesquieu išsamiai išdėsto visas būties formas. Jo siekis, filosofinis siekis, yra suprasti visas žmonių pasaulio formas.

Pati kūrinio kompozicija rodo, kad *Apie įstatymų dvasią* variklis yra Senojo ir Naujojo pasaulių poliariškumas. Kalbėdamas *ex officio* kaip politinis autorius, atnešantis „naujas idėjas“ ir netgi naujas idėjas „be motinos“[1], Montesquieu skiria – mes tai žinome – tris santvarkas: respubliką, monarchiją ir despotizmą. Ši klasifikacija laikoma išsamia, tačiau Anglijos santvarkai joje vietos nėra. Pirmose knygose Anglija pasi-

[1] Žr. „Avertissement de l'auteur“ ir kūrinio epigrafą.

rodo iš tolo, tik retkarčiais. Žinoma, tai, kas pasakyta VI knygoje apie teisėtvarką, perša mintį, kad tuometinė Anglija artimesnė respublikai nei monarchijai, o penktos knygos 19 skyriuje Montesquieu kalba, neįvardydamas jos, apie „naciją, kurioje respublika dangstosi monarchijos forma". Bet viskas tebėra neaišku, nes Angliją slepia skraistė. Laimingosios salos santvarka, nei tikra respublika, nei dar mažiau monarchija, atrodo, reikalauja pakeisti pirminę klasifikaciją. Montesquieu nedaro nieko panašaus. Gerai žinodamas, ką galvoja ir kur nori mus nuvesti, jis žiūri į Angliją taip, kaip darytų suintriguotas ir beginklis stebėtojas, susidūręs su visiškai nauju ir nesuprantamu reiškiniu, ir kuris, turėdamas tik nepritaikytą klasifikaciją, iš nevilties griebiasi skirtumo, visada esamo tarp regimybės ir tikrovės. Kodėl filosofas sukuria nepaprastai savitą valstybinių santvarkų klasifikaciją ir neįtraukia į ją tos santvarkos, kuriai teikia pirmenybę ir kuri, anot jo, turi ateitį?

Kai kas šią keistenybę priskirs Montesquieu „neišmanymui". Daug kas manys, jog tai, nesvarbu kad ir kokia būtų to priežastis, yra smulkmena, negalinti sulėtinti tokio užmojo tyrimo, kurio ėmėmės mes. Pirmieji pernelyg atkakliai stengiasi primesti Montesquieu klaidą, kurios patys būtų nepadarę. Antrieji pamiršta, kad mūsų jautrumą atbukino įpratimas, įsisenėjęs daugiau nei per du šimtmečius, kai vienvaldiškai viešpatavo „naujovės tradicija", ir kad mums ne per labiausiai padėjo pats Montesquieu, jog perprastume, ką tai reiškia, ko reikia norint drąsiai pasitikti ir suprasti tikrai naujo reiškinio atsiradimą žmonių pasaulyje, jeigu jis toks yra.

Pažiūrėkime, kaip netikėtai Anglija pasirodo ir atsiskleidžia XI knygoje. Reikšmingiausios eilutės yra 5 skyriaus pabaigoje:

> Taip pat yra pasaulyje tauta, kurios tiesioginis valstybės santvarkos objektas yra politinė laisvė. Panagrinėsime bendrus jos šaltinius, iš kurių ji išplaukia. Jeigu jie geri, tai laisvė juose atsispindės kaip veidrodyje.
>
> Mums nereikia dėti daug pastangų, kad surastume jos santvarkoje politinę laisvę. Jeigu galima ją pamatyti ten, kur ji yra, jeigu ji jau rasta, kam dar jos ieškoti?

Ši nuostabių sakinių prasmė atsiskleidžia, kai juos sugretini su kito, labiausiai veikalo *Apie įstatymų dvasią* garsėjusio ir vieno įsimintiniausio visoje politinėje literatūroje, skyriaus paskutinėmis eilutėmis:

> Harringtonas savo *Oceana* taip pat siekė išsiaiškinti, kokia ta aukščiausia laisvės pakopa, kurią gali pasiekti valstybės santvarka. Bet galima pasakyti, kad jis ieškojo tos laisvės nusisukęs nuo jos ir kad jis pastatė Chalkedoną turėdamas prieš akis Bizantijos pakrantę.

Kodėl Montesquieu įspraudžia šį esminį skyrių tarp dviejų susisiejančių nuorodų į Harringtoną? Kodėl jis priekaištauja anglų rašytojui, kad jis „nerado“ anglų laisvės? Pagaliau 1656-aisiais, jo *Oceana* išleidimo metais, ji jau nebuvo „priešais akis“. Mes turime atsiminti, kad Harringtonas sakė esą jis vadovaujasi „senosios išminties“[2], tai yra antikinės išminties, kurią, pasak jo, ištobulino Machiavelli, žiniomis. Tad Montesquieu įspraudžia savo naujosios santvarkos pristatymą tarp dviejų kritinių pasisakymų paskutinio didelio atstovo tos santvarkos, kurią įprasta vadinti „klasikiniu respublikonizmu“. Senosios išminties principai, netgi ištobulinti Machiavelli'o, kliudo jam matyti tai, kas yra prieš akis, suprasti Naująjį pasaulį.

Belieka apsvarstyti Montesquieu kritikos terminus. Jie labai neįprasti. Juos galima apibendrinti priešprieša tarp „ieškoti“ ir „rasti“. Pirmą kartą filosofijos istorijoje filosofas mus kviečia liautis „ieškojus“. Ar taip yra todėl, kad būtume radę tai, ko ieškojome? Taip atrodo, kitaip Harringtono kritika netektų aštrumo. Bet, priešingai, ši kritika nėra tikėtina: kaip galima nematyti, kad rasta tai, ko ieškota? Mes turime padaryti išvadą, kad Harringtono klaida veikiau yra ta, kad jis „ieškojo“, nors turėjo „rasti“, ir kad, vadinasi, niekas negarantuoja, kad tai, ko jis „ieškojo“, yra tai, ką jis veikiau būtų turėjęs „rasti“. Pritaikykime šią pamo-

[2] James Harrington, *Oceana*, éd. J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 161.

ką sau: mes, šiuolaikiniai žmonės, radome arba turėjome būti radę tai, ko neieškojome, tai, ko nei senieji, nei tie, kurie, kaip Harringtonas, nori jais sekti arba netgi juos pranokti, neieškojo. Priešpriešindamas „ieškoti“ ir „rasti“ Montesquieu siekia kitko nei atskirti problemą nuo jos sprendimo. Jis priešpriešina dvi nuostatas, du požiūrius: vienas – „ieškoti“ – reiškia principo arba pagrindo, glūdinčio daiktų arba žmogaus prigimtyje, paieškas; kito – „rasti“ – esmė yra gauti naudos iš to, kas buvo atnešta likimo ir ko, atrodo, galėjo ir neatnešti. Atnešta likimo: aš tyčia vartoju šį miglotą posakį. Norėtųsi sakyti: „atnešta istorijos“, bet iš tikrųjų tai reikštų tarti, kad viskas išspręsta. Giliamintišku žodžių „ieškoti“ ir „rasti“ žaidimu Montesquieu „prieš mūsų akis“ sukuria ne Bizantiją ir ne Chalkedoną, o šiuolaikinę istorijos idėją.

## III

Šešto skyriaus pabaigoje mes sužinome, kad anglų santvarkos apmatai yra germanų nuopelnas: „Ši puiki sistema buvo *rasta* miškuose“[3]. Jei šį sakinį palyginsime su kitomis ištraukomis iš veikalo *Apie įstatymų dvasią*[4], mums kils pagunda padaryti išvadą, kad anglų laisvė pratęsia arba atkuria „gamtinės būklės“, ikipolitinės žmogaus būklės, laisvę ir kad anglų santvarka netelpa į politinių santvarkų klasifikaciją, kad ji nesuklasifikuojama kaip tik todėl, kad tai, tiesą sakant, nėra politinė santvarka. Bet tokie sprendimai yra pavojingai abstraktūs ir gali atrodyti mums per gilūs. Mes turime laikytis arčiau paviršiaus. Miškuose, netgi germanų miškuose, kad ir kas būtų sakoma, niekas anaiptol negalvoja apie geresnę santvarką, niekas anaiptol jos „neieško“, net jeigu tai būtų santvarka, siūlanti daugiausia laisvės arba reikalaujanti daugiausia dorybės. Bet kartais be jokių mūsų pastangų ar mūsų nuopelnų koja užkliūva už lobio. Kaip tik taip ir atsitiko Europoje. Kitais, ne tokiais

---

[3] Išskirta mano.

[4] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią* / vert. V. Malinauskienė. – Vilnius: Mintis, 2004, XIV, 3; XVIII, 23 ir ypač XXX, 19.

vaizdingais žodžiais tariant, politinės problemos sprendimas anaiptol nėra susijęs su sąmoningomis ir racionaliomis geresnės valstybinės santvarkos paieškomis, kurios nedavė ramybės Harringtonui. Įvykiai Europoje buvo protingesni už pačius protingiausius antikos filosofus ir netgi už patį Machiavelli'į. Dar daug europiečių vis „tebeieško" atsigręžę į praeitį arba įbedę žvilgsnį į dangų, kai tuo tarpu norėdami rasti trokštamą ir jiems reikalingą gėrį, norėdami pasisavinti laisvę, jie turėjo tik atmerkti akis ir pažiūrėti priešais save į faktišką tikrovę.

Harringtonas Machiavelli'yje įžvelgė didį šiuolaikinį „senovinės išminties" tęsėją, *learned disciple*. Ne tokia buvo nuomonė, tai mes žinome, paties Machiavelli'o, apibūdinančio savo sumanymą tokiais kandžiais žodžiais:

> Bet kadangi užsibrėžiau tikslą parašyti darbą, pravartų tiems, kurie mane skaitys, todėl man atrodo, kad dera laikytis faktiškos tikrovės, o ne leistis į tuščius svaičiojimus. Daugelis išsigalvojo respublikas ir valstybes, nei matytas, nei girdėtas tikrovėje...[5]

Machiavelli būtų buvęs ne mažiau griežtas Harringtono atžvilgiu; jis būtų jį priskyręs prie tų *molti*, kurie ieško išsigalvotų respublikų. Bet jeigu Montesquieu perima kritikos, kurią florentietis nukreipia prieš tuos, kurie vaizduotėje kuria „geresnę santvarką", principą ir jam pritaria, tai pakeičia akcento vietą ir netgi, trumpai tariant, jį apverčia. Iš aktyvaus jis virsta pasyviu. Machiavelli ketino „laikytis faktiškos tikrovės – *andare drieto alla verità effettuale della cosa*", kad atskleistų naudingą blogio būtinybę. Tai vis dar atpažįstama, nors ir skirtingo *tempo* yra „paieška" ir netgi „tiesos paieška". Montesquieu nėra jokio reikalo *andare drieto* prie naudingų dalykų; priešingai, reikia leisti jiems atsirasti, paskui juos pripažinti, pagaliau leisti jiems atlikti savo išganingą poveikį. Tuo metu, kai jis rašo, šis poveikis jau

[5] Machiavelli N. *Valdovas*, XV skyrius // Makiavelis N. *Rinktiniai raštai* / vert. P. Račius. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 60.

įvykęs, bent jau Anglijoje: jis lemia Europos padėtį ir jos šansą. *Verità effettuale* yra naujos rūšies tikrovė, kurios senovės filosofai ir Harringtonas, ir pats Machiavelli neįstengė rasti – tai „istorinis faktas".

## IV

Vadinasi, pirmutinis veikalo *Apie įstatymų dvasią* tikslas yra galutinai pakirsti Senųjų, „geresnės santvarkos" idėjos, dorybės idėjos, valdžią ir pakeisti ją *esamojo meto*, šiuolaikinės patirties valdžia, glaustai išreikšta „prekybos" ir „laisvės" sąvokomis. Čia ir yra pagrindinis sumanymo sunkumas.

Taikomasi pakeisti vieną valdžią kita. Norint pateisinti pastarąją, pirma reikia abi valdžias palyginti tarpusavyje; kadangi kalbama apie valdžias, todėl neįmanomas, tiesą pasakius, joks palyginimas. Pastarasis numato vienodus arba bent jau panašius kriterijus. O kiekviena valdžia – kaip tik tai ir sudaro jos kaip valdžios esmę – turi savo kriterijus. Griežtai palyginti nesuderinamus arba bent jau skirtingus kriterijus, pagrindžiančius dvi priešiškas Senojo ir Naujojo pasaulių valdžias, reikštų sunaikinti arba, teisingiau, atsisakyti pripažinti šiuolaikinės patirties valdžią. Iš tiesų tai reikštų pasitelkti universalų kriterijų, aukštesnį principą už Senąjį ir Naująjį pasaulius ir pagrįstą prigimtimi, šiaip ar taip, instancija, ignoruojančia arba aprėpiančia istoriją. Geresnės santvarkos idėja šitaip būtų netgi atstatyta arba veikiau išlaikyta. Trumpai sakant, Montesquieu turi įtikinti savo skaitytoją, kad šiuolaikiniai žmonės ir šiuolaikinė laisvė yra pranašesni už senovinę dorybę, negalėdamas palyginti abiejų santvarkų ir abiejų kriterijų. Jis turi palyginti ir padaryti išvadą apie pranašumą, atmesdamas arba paskelbdamas nepagrįstomis palyginimo arba pranašumo sąvokas. Kaip tik šis sunkumas labiau nei bet kas kitas paaiškina begalinį veikalo *Apie įstatymų dvasią* sudėtingumą. Jis konkrečiai paaiškina, kodėl anglų valstybinė santvarka neranda vietos politinių santvarkų klasifikacijoje, kuri pristatoma kaip išsami; ji atsineša su savimi savo kriterijų, naują kriterijų – laisvę. Todėl, jei tai ir yra „laisviausia" santvarka, jos dar negalima, griežtai kalbant, pavadinti „geriausia".

Tariamasis Montesquieu nevėkšliškumas liudija, kokie sudėtingi tie veiksmai, kuriuos turi atlikti protas, kad susigaudytų žmonių pasaulyje,

kurio nebeįmanoma apimti kokiu nors vieningu principu, kokia buvo prigimtis Aristoteliui ir Europos tradicijai, kuri jo laikėsi. Šio principo vaisinga vienovė ir viską apimanti valdžia buvo išreikšta ir išplėtota išsamioje politinių santvarkų klasifikacijoje. Pastaroji yra pagrindinis klasikinės politinės filosofijos įrankis, nes jos dėka politinės žmonių patirties įvairovė paverčiama principo vienove. Tad Montesquieu teigdamas, jog anglų santvarkos neįmanoma įtraukti netgi į radikaliai naują, jo sukurtą klasifikaciją, parodo „mūsų akims", kad politinio lauko negalima išsamiai, vadinasi, ir adekvačiai, apimti santvarkų klasifikacija, nesvarbu kokia ji būtų. Jis neįstengė duoti mums subtiliai ir giliai pajusti, kaip sukrėtė žmonių pasaulį naujoviškos anglų santvarkos iškilimas. Buvo sukrėsta ne kas kita, o proto viešpatavimo pamatas. Pastarasis naujų malonumų sūkuryje atranda nebūtą bejėgiškumą, nes žmonių pasaulio vienovę, kurią jis be paliovos audė ir reiškė, dabar užklumpa netikrumas. Jei nuo šiol kiekviena politinių santvarkų klasifikacija iš esmės yra bejėgė, reikia daryti išvadą, kad protas nebegali „paaiškinti" žmogaus problemos, kaip politinės problemos. Pagarbos vertas žmogaus, kaip „politinio gyvūno" ir „protingo gyvūno", apibrėžimas netiesiogiai yra atšauktas.

Šis naujas proto viešpatavimas gavo šlovingą vardą – Apšvietos amžius. Jame aidėte aidi žodžiai *Protas* ir *Prigimtis*; iš tikrųjų jis stebi galutinį jų abiejų *diminutio capitis*. Tikrai veiksmingas principas, visagalė sąvoka yra ne Protas ir ne Prigimtis, o „dabartinė epocha". To, kas nauja, valdžia tikrai yra pernelyg nesena, teisingiau, pernelyg nauja, kad būtų galėjusi rasti atitinkamą konceptualią ir visuotinai priimtą išraišką: ji pasitelkia į savo tarnybą tokias pagarbos vertas instancijas kaip Protas ir Prigimtis. Pastarosios yra prieinamos, skyriumi arba veikiau drauge, nes būdamos atskilę pusiasaliai nuo šiolei plūduriuoja atitrūkusios nuo savo principinio vaidmens, būtent todėl, kad atsirado nauja valdžia. Jos nebeužtikrina žmogiškojo pasaulio sintezės, nes neįstengia paaiškinti Senojo pasaulio ir naujosios valdžios, kuri kartu yra ir to, kas nauja, valdžia ir kurios „Anglija", kaip veiksmų ir atoveiksmių visuma, yra aktyvi raiška. Protas negali įvertinti to, kas nauja, nes Apšvietos amžiaus polemikoje su prietarais Protas susitapatina ir susilieja su tuo, kas nauja. Prigimtis, Protas ir tai, kas nauja,

sudaro iš esmės efemerišką pasaulį, nes, užimdamas unikalią padėtį žmonijos istorijoje, jis nepasiduoda Vienio spaudimui ar traukai. Iš to randasi neprilygstamas XVIII amžiaus žavesys mūsų ir jo paties akyse.

Ši malonės būklė, mes tai žinome, truko neilgai. Prancūzijos revoliucija užsigeidė atstatyti Vienio veiksmingumą. Ji tai padarė su tokia arogancija, energija ir žiaurumu, kurie atrodė dar skaudesni po ankstesnės tokios švelnios suirutės. Filosofija, ir ikirevoliucinė, ir porevoliucinė, ypač dėl sustiprėjusio būtinybės ir neatidėliotinumo pojūčio jausdama esminį Apšvietos amžiaus silpnumą, pasišovė jį įveikti spekuliatyvaus mąstymo plotmėje. Protą vėl reikėjo padaryti vienodo ekstensyvumo su žmonių pasauliu, kuris pergalingai ir džiugiai išsivadavo iš jo tai, kas nauja, pavidalu arba kaip jo padarinys. Filosofija tuomet pažino savo aukščiausio polėkio akimirkas, herojišką vokiečių idealizmo vargą ir svaigulį. Šio idealizmo nuveikti darbai nustelbia ir nuspalvina mūsų ankstesnės epochos suvokimą. Štai kodėl taip svarbu tiksliai suprasti Montesquieu, kuris pateikė tiksliausią Apšvietos amžiaus aprašymą ir teisingiausią jo fenomenologiją. Mes jau sakėme, kad jis pasirenka kaip savo temą tą reikšmingą faktą ir pirmasis imasi jį nagrinėti todėl, kad protas negali įvertinti to, kas nauja, tai yra priderinti prie kitų faktų vienybės, prie sintetinio principo vienybės, šios veiksmų ir atoveiksmių visumos, susikondensavusios naujojoje Anglijoje, į kurią, beje, protas gali žvelgti tik su gyvu pritarimu. Negalėdamas įvertinti to, kas jį tenkina, Apšvietos amžiaus protas pasitiki didesniu dalykų skaičiumi, nei žino. Svarbu žinoti, ar *fides quaerens intellectum,* šiuolaikinis protas, kada nors įveikė kliautį.

## V

Pats Montesquieu neapsiriboja tuo, jog konstatuoja tradicinio proto nepakankamumą, to proto, kuris, sudarydamas tam tikra prasme bendrą principą su gamta, siekė sugrąžinti pasaulio vienybę. Jis kuria metodus ne vienybei, o bent jau šiokiai tokiai lygybei tarp naujojo proto ir naujojo pasaulio atkurti. O naujosios lygybės įvedimas reikalauja išankstinio senosios vienybės ir jos pagrindo įvertinimo; tad senosios minties bejėgiškumas ne tik bus patvirtintas, bet ir paaiškintas, vadinasi, bus užkirstas kelias bet kokiam senosios lygybės atkritimui. Tokį metodą pamatysime

Montesquieu kritinėje *dorybės*, tai yra sąvokos, kuri sudaro tradicinio žmogaus supratimo, tiek krikščioniškojo, tiek graikiškojo, šerdį, analizėje.

Mūsų išeities taškas natūraliai slypi šiuose dviejuose sakiniuose:

> Graikijos politikai, gyvenę liaudies valdymo laikais, nepripažino jokios kitos atspirties, tik dorybę. Dabartiniai veikėjai tik ir tekalba apie manufaktūras, prekybą, finansus, turtus ir netgi apie prabangą[6].

Tai skamba kaip netiesioginė šiuolaikinių žmonių kritika. Mes esame darbo pradžioje ir Montesquieu susitapatina su savo tikėtiniausiu ir garbingiausiu skaitytoju, gerų autorių išugdytu geru piliečiu, kuris stebisi ir nerimauja matydamas, kad madingos pažiūros taip skiriasi nuo tradicinių principų. Iš tikrųjų šiuose sakiniuose jau glūdi griežta kritika, kurią jie, atrodo, perima ir įtvirtina.

Iš pažiūros nėra nieko neteisingo glaustame pasisakyme, bet jis patylomis naikina tai, kas „graikų valstybės veikėjams" yra tikroji dorybės prasmė ir reikšmė. Pastarieji gyveno „liaudies valdymo laikais". Tebūnie, nes tie, kuriais domėjosi vėlesnės kartos, gyveno Atėnuose, bent tiek ilgai, kol nepanūsdavo būti ištremti arba nebūdavo priversti vykti tremtin. Jie nepripažino jokios kitos jėgos, išskyrus dorybę, politiniam dariniui paremti. Dar kartą tebūnie taip, jei norime pabrėžti perdėjimą, atsiradusį dėl dalykų supaprastinimo, bet tai jokiu būdu nereiškia, kad jie būtų įžvelgę dorybėje liaudies valdymo principą[7]. Priešingai, mes žinome, kad jie įnirtingai kritikavo demokratiją už tai, kad ji sąmoningai ir įžūliai atsisakė skirti dorybei prideramą vietą[8]. Graikų „demokratai" rė-

[6] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, III, 3, p. 22.

[7] Atkreipęs dėmesį į tai, kad „tikras valstybės veikėjas" labiausiai rūpinasi dorybe, Aristotelis pasiūlo kaip tokio rūpinimosi „paradigmą" Kretos ir Spartos įstatymų leidėjus, kurie, be abejo, gyveno ne „liaudies valdymo metais". Žr. *Nikomacho etiką*, 1102a7 ir t. t. (Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 81).

[8] Pats Montesquieu kitur sako: „Platoną piktino Atėnų liaudies tironija" (*Apie įstatymų dvasią*, XXIX, 19).

mėsi ne dorybe, bet laisve[9]. Tai, kas „graikų valstybės veikėjams“ buvo demokratijos kritikos pagrindas, čia pateiktame pristatyme tampa jos funkcionavimo varomąja jėga. Be jokios abejonės, Montesquieu traktuotė slepia rėksmingą nesąžiningumą. Jei Montesquieu leidžia sau tokį nesąžiningumą, tai todėl, kad šis jam būtinas lemiamu metu norint susilpninti arba netgi anuliuoti trauką, kurią ši garbinga dorybės sąvoka dar yra pajėgi turėti to meto skaitytojams.

Dorybė buvo viena iš tų politinės ir moralinės filosofijos sąvokų, kurios užtikrino ryšį tarp graikų bei romėnų filosofijos ir krikščionybės. Nors ir labai skyrėsi abiejų tradicijų dorybių vardynas ir santykinis svoris, ir vienai, ir kitai bendra bent jau tai, kad jos traktuoja žmonių gyvenimą kaip pašaukimą rasti savo pilnatvę ir laimę puoselėjant dorybes arba dorybę. Ši sąvoka kondensuoja aktyvų graikų filosofijos ir krikščionių religijos universalizmą: kiekvienas žmogus nuo vieno pasaulio krašto iki kito yra pašauktas gyventi vadovaudamasis dorybe, tai yra ištobulinti savo prigimtį kiek įmanoma, tarus, kad kiekvieno gabumai, ar tai būtų įgimtos savybės, ar antgamtinės malonės, šiam tikslui pasiekti yra labai nevienodos. „Demokratizuoti dorybę“, kaip tai padaro Montesquieu vienu plunksnos brūkštelėjimu, reiškia nustatyti jai antikinės demokratijos, tokios, kokia ji buvo, ribas. Apskritai dorybės idėja apibendrino graikų filosofijos požiūrį į politinį ir žmogaus gyvenimą, į žmogų kaip į žmogų, o Montesquieu formuluotė perša mintį, kad graikų filosofija yra susijusi su graikų miestu, kaip augalas yra priklausomas nuo savo ekosistemos, kuri šiandien sunaikinta. „Graikų valstybės veikėjai, *gyvenę* liaudies valdymo laikais“[10], matyt, nelabai troško arba nesugebėjo matyti toliau už savo miesto sienų. Tad prisidengdamas tariamu konvencijos atnaujinimu, Montesquieu duoda suprasti ne tokiam naiviam arba įžvalgesniam skaitytojui, kad politinė ir moralinė graikų filosofija, orientuota ir, taip sa-

---

[9] Platonas. *Valstybė* / vert. J. Dumčius.– Vilnius: Pradai, 2000, p. 329.

[10] Išskirta mano.

kant, įmagnetinta dorybės sąvoka, neturi pasakyti nieko svarbaus *gyvenantiems* graikų mieste ne liaudies valdymo laikais.

Modifikuodamas ją, Montesquieu čia pratęsia Thomo Hobbeso tezę apie dorybes ir moralinį gyvenimą. Atkreipkime dėmesį, kad jis taip pat modifikuoja ir Machiavelli'o mokymą. Gerai žinoma, kad Hobbesas, atmesdamas *old moral philosophers, writers of moral philosophy*, kurie dorybėje matė žmogaus gyvenimo, tiek individualaus, tiek ir politinio, „galutinį tikslą", dorybes paverčia „taikaus, visuomeniško ir patogaus gyvenimo *priemonėmis*"[11]. Nekyla abejonės, kad „politizuodamas" arba „socializuodamas" dorybes, paversdamas jas įrankiais, Hobbesas jas sumenkina: iš trokštamų siekinių, kadangi tobulina sielą ir pakyli ją aukštyn būties pakopomis, jos, taip sakant, virsta paprasčiausiomis priemonėmis, skirtomis ginti fizinį gyvenimą. Bet Hobbeso tezė, kaip ir tezė senųjų filosofų, su kuriais jis kovoja, turi visuotinę reikšmę: tai, ką jis sako, jo nuomone, turi vertę žmogui kaip žmogui, žmogaus gyvenimui, nesvarbu, kokios jo sąlygos laike ir erdvėje. Jis tvirtina sakąs teisybę apie žmogų ten, kur Senieji dėl žmogaus klydo. Teisybė, kritikuodamas senuosius autorius, Hobbesas jau nurodė jų individualizmą, kurio jie būtų negalėję įveikti. Štai ką jis sako:

> Šiose Vakarų pasaulio šalyse esame įpratę savo nuomonę apie valstybių įsteigimą ir teises perimti iš Aristotelio, Cicerono ir kitų vyrų, graikų ir romėnų, kurie, *gyvendami demokratinėse valstybėse*, kildino šias teises ne iš *prigimtinių principų*, o surašydavo jas į knygas iš savo demokratinių valstybių patirties...[12]

[11] Hobbes T. *Leviatanas* / vert. K. Rastenis. – Vilnius: Pradai, 1999, sk. 11 *in princ.*; sk. 15 *in fine*.

[12] Ten pat, 21 skyrius, p. 222. Reikia pažymėti, kad Hobbesas sugeba *meluoti* ne mažiau įžūliai nei Montesquieu apie politinės graikų filosofijos turinį: „*From Aristotles Civill Philosophy, they have learned, to call all manner of Commonwealths but the Popular, (such as was at that time the state of Athens): Tyranny.* – Iš Aristotelio politinės filosofijos scholastai išmoko visas valstybės formas, išskyrus liaudinę (kokia tuo metu buvo Atėnų valstybė), vadinti *tironija*". (Ten pat, 46 skyrius, p. 642.)

Atkreipę dėmesį į mano išskirtus žodžius, galime matyti, kad, glaustai išdėstydamas šias Hobbeso eilutes, Montesquieu neatsisako kaltinimo individualizmu, bet panaikina nuorodą į „prigimtinius principus". Tai, be abejo, lemiamas punktas. Jis pasitenkina tuo, jog „individualizuoja" dorybę, ją susieja su atskira valstybine santvarka kaip galima jos išlikimo specifine priemone, nedarydamas jokių, nei pozityvių, nei negatyvių, išvadų apie graikiško požiūrio pagrįstumą apskritai. Apie tai jis pasako daug mažiau nei Hobbesas, bet ir santūrus bei kuklus požiūris reiškia radikalų kritinį vertinimą.

Galima sakyti, kad dorybės individualizacija yra dviašmenis kardas. Paversti dorybę, apie kurią kalba graikų valstybės veikėjai, graikų demokratijos poreikių išraiška, vadinasi, nebūtinai pasiekti „dorybę" kaip tokią: ar neturime galvoti, kad juo labiau Montesquieu individualizuoja dorybę, tuo labiau jis individualizuoja savo kritiką? Kadangi mes pasukome keliu, tolstančiu nuo universalumo ir vedančiu į individualumą, atrodo, niekas nekliudo suvokti tiek dorybės tipų, kiek yra atskirų politinių darinių arba bent jau skirtingų valstybinių santvarkų. Todėl, beje, tai, ką vadiname dorybės kritika, tėra nevykęs pavadinimas, nes reikėtų tik patvirtinti ar pripažinti begalinę žmonių pasaulio įvairovę: kiekvienai valstybinei santvarkai – sava dorybė, kiekvienam žmogui – irgi. Nors čia lengva apsirikti, bet tai ne tas kelias, kurį atveria Montesquieu. Iš tikrųjų jam pavyksta įteigti mintį, kad visų dorybių ir visos dorybės likimas slypi graikų dorybėje – graikų demokratijos dorybėje, išliaupsintoje graikų valstybės vyrų. Jo metodika tokia: pirma individualizuoti, demokratizuoti dorybės idėją, o paskui paversti šią „demokratinę" dorybę bet kokios dorybės – politinės, taip pat ir moralinės bei religinės, – tipu. Dorybė iš pradžių individualizuojama, paskui apibendrinama. Tad santykis tarp individualumo (*le particulier*) ir apibendrinimo (*le général*) reiškia negirdėtas savybes, kurias nuo šiol reikės nurodyti.

Pagal tradicinį, jei norite aristotelišką, supratimą individualumas tam tikra prasme yra reali apibendrinimo aproksimacija. Individualumas yra pranašesnis už apibendrinimą, nes realiai egzistuoja: tik individas, o ne rūšis, yra realus; jis nepatogus, nes yra netobula arba apytikrė jo realizaci-

ja. Išskyrus galbūt labai retus individus, jei tokių esama, kurie yra „tikrąja to žodžio prasme" (kaip individai) tai, kas yra (kaip rūšis), individualumas „yra mažiau", t. y. turi „mažiau būties" arba „mažiau esmės", nei apibendrinimas. Šioje metodikoje, kuriai pradžią duoda Montesquieu, skirtumo tarp individualumo ir apibendrinimo nebėra nuo pat pradžių. Apibendrinimas yra tvirtai, neatskiriamai susijęs su tam tikru individualumu: dorybė yra tvirtai ir neatskiriamai susijusi su reikmėmis pavienio politinio darinio, koks buvo graikų miestas, kuris pats yra sukondensuotas į vieną iš konkrečių jo formų – demokratiją. Tokioje prievartinėje sąspaudoje apibendrinta sąvoka patiria esmines modifikacijas. Visų pirma yra neįmanoma pasakyti, ar esame prieš apibendrintą sąvoką, ar prieš individualią realybę, nes individualumas ir apibendrinimas keičiasi savo savybėmis arba jas sulieja: apibendrinimas egzistuoja tiesiogiai, yra tiesiogiai realus. Anksčiau žmonių pasaulį buvo galima aiškinti remiantis nepajudinamu skirtumu tarp individualumo, kurio buvimą buvo galima konstatuoti, ir esmės, kurios bendrą pobūdį buvo galima stebėti. Žmogaus dvasia privalėjo tik gerai elgtis, ji negalėjo rinktis vietos pasaulyje. Nuo šiol atstumo nebėra, nejudrumas užleidžia vietą judrumui ir nauja sąvoka, nei apibendrinta, nei individuali, arba viena ir kita drauge, ima laisvai judėti pasaulyje. Sujungdama ir sulydydama savyje abu – apibendrinimo ir individualumo – polius, naujoji sąvoka turi savyje realėjimą, būdingą individualumu arba konkretumu virstančiam apibendrinimui, ir virtimą tikrumu, būdingą aproksimacijai, kuria individualumas siekia apibendrinimo arba universalumo; abu poliai tampa dviem jos „momentais"; ji turi laisvą barą Senajame pasaulyje. Nuo šiol naujoji sąvoka, apimdama abu momentus ir semdamasi jėgų iš jų sutelktinės energijos, taip sakant, tampa magišku įrankiu. Kad ir kam jį naudotų, dvasia pasirodo esanti pajėgi kurti, nes ši sąvoka sulydo į vieną individualumą ir apibendrinimą, tai yra ištisai visą žmogiškąjį pasaulį, tokį, koks jis yra tuo metu; dvasia pasijunta esanti aukščiausioji valdžia; ji gali aiškinti pasaulį kaip užsigeidusi. Žmogaus dvasios dalia buvo būti sugautai įtampoje tarp individualumo ir apibendrinimo; naujoji sąvoka jai leidžia matyti ją pačią, laikyti ją pačią esant už šios įtampos ribų ir aukštesne už ją.

Šioje mūsų tyrimo stadijoje minėtos pastabos neišvengiamai yra abstrakčios. Vėliau jos įgaus konkrečią plėtotę ir kitame skirsnyje bus pateikta pirmoji ir produktyviausia jų iliustracija. Buvo svarbu pabrėžti aiškiais ir, sakytume, moksliškais terminais, kad pradedame nagrinėti kelią, kurio pabaigoje žmogaus dvasia naujoje aplinkoje atras naujas galimybes įvertinti žmogiškuosius dalykus.

## VI

Montesquieu sukuria *fikciją*. Jis išranda *dorybės* idėją, apimančią ne tik antikinę politinę dorybę, bet ir „dorovines“ arba „krikščioniškąsias“ dorybes ir apskritai kiekvieną dorybę, kad ir kokia ji būtų. Jo išradimas, kurį perėmė Rousseau tokį, koks jis yra, suvaidins reikšmingą istorinį vaidmenį: šiuolaikinė dorovės ir gyvenimo samprata, mūsų samprata, remiasi Montesquieu graikų miesto kritika. Reikia labai tiksliai suvokti šios kritikos motyvus ir prasmę, jei norime iš esmės suprasti šį fundamentalų šiuolaikinio dorovinio gyvenimo bruožą: mums, kurie skiriamės nuo graikų ir krikščionių, dorybė gali kelti pasigėrėjimą, bet nebūti *mėgstama*.

„Žodyje skaitytojui“ Montesquieu rašo:

> Kad būtų galima suprasti pirmąsias keturias šio veikalo knygas, reikia žinoti, kad 1) kai kalbu apie respubliką ir vartoju žodį *dorybė*, turiu galvoje meilę tėvynei ir meilę lygybei. Tai ne moralinė ar krikščioniškoji, bet *politinė* dorybė[13].

Šiuos teiginius mielai patvirtino dauguma Montesquieu komentatorių, nes jie linkę priimti šiuolaikinį prietarą, pagal kurį „vertybės“ ir „sferos“ yra „autonomiškos“. Jie netgi stovi prie šio prietaro, kuris didžiuojasi juos imdamas paraidžiui, ištakų. Tačiau galima įrodyti, kad kalbėdamas apie dorybę Montesquieu turi galvoje dorybę apskritai, įskaitant netgi do-

[13] Išskirta paties Montesquieu.

rybes, kurias mes vadiname dorovinėmis arba krikščioniškomis. Norėčiau atkreipti dėmesį į keletą ironiškų jo pasisakymų šiuo klausimu.

Štai ką jis rašo III knygos 6 skyriuje:

> Todėl sėkmingai besitvarkančiose monarchijose bet koks žmogus bus geras pilietis, bet retas kuris bus doras žmogus, nes, norint tapti dorovingam, reikia norėti tokiam būti ir mylėti valstybę ne tiek dėl savęs, kiek dėl jos pačios.

Prie „doro žmogaus" yra prisegta pastaba: „Žodžiai *doras žmogus* čia suprantami tik politine prasme". Matome, kad Montesquieu nebijo piktnaudžiauti savo skaitytojų nuolankumu, nes ką gi reiškia žodžiai „doras žmogus" „politine prasme", jei ne „geras pilietis"? Tarkime, kad geras respublikos pilietis turi kitokią moralinę ekonomiją nei geras monarchijos pilietis; tai, kad ji save apibūdina kaip nesavanaudiškumą, patvirtina, jog ji nepaprastai artima „politinei dorybei", apie kurią kalba Montesquieu, ir tokiai „moralinei dorybei", kaip ji visuotinai suprantama.

Jokios abejonės neliks, jei dabar panagrinėsime IV knygos 5 skyrių. Pažymėjęs, kad despotizmas ir monarchija yra pagrįstos aistromis, atitinkamai baime ir garbe, Montesquieu taip apibūdina respublikoms būdingą dorybę:

> ...bet politinė dorybė yra pasiaukojimas – visuomet labai sunkus dalykas.
>
> Šią dorybę galima apibrėžti kaip meilę įstatymams ir tėvynei. Ta meilė, reikalaujanti nuolatos teikti pirmenybę visuomenės, o ne asmeninei gerovei, yra visų atskirų dorybių pagrindas; visos jos yra ne kas kita kaip pirmenybė.

O kas gi yra tos „atskiros" dorybės, jei ne tos, kurias vadiname „moralinėmis"? Šis dalykas yra juo labiau įtikinamas, kad Montesquieu rūpi visiškai *sutapatinti visas* „atskiras", tai yra moralines, dorybes su tėvynės meile, tai yra su politine dorybe tikrąja šio žodžio prasme.

Bet kaip randasi šis nuolatinis pirmenybės teikimas visuomenės, o ne savo asmeniniams interesams? Štai Montesquieu atsakymas:

> Meilė Tėvynei formuoja gerus papročius, o geri papročiai pagimdo tėvynės meilę. Juo mažiau galime patenkinti savo pačių aistras, juo labiau atsiduodame visuotinėms aistroms. Kodėl vienuoliai taip mėgsta savo vienuolių ordinus? Būtent todėl, kad jie yra jiems tokie neapkenčiami. Ordinų nuostatai atima iš jų narių viską, kas skatina įprastas žmonių aistras, palikdami tik vieną aistrą – tiems patiems nuostatams, kurie juos varžo[14].

Ši nuostabi ištrauka, kai pirmą kartą ją perskaitai, smarkiai pribloškia: atrodo, kad visa šiuolaikinė psichologija, vadinamoji įtarimo psichologija, tiek Nietzsche's, tiek Freudo, glūdi šiose eilutėse. Pagrįstai kyla noras manyti esant įtarimą. Ar neatsirado jis kaip ketinimas ar kaip mokymas labai savitame politiniame kontekste tam, kad būtų priešpriešintas labai reikliam intelektualiniam poreikiui: galvoti apie Sena, kai Nauja randasi kaip dar neįtvirtinta laisvė? Tuo tarpu apsiribokime iškeldami lemiamą momentą norėdami suprasti *Apie įstatymų dvasią*[15], vadinasi, ir moralinę kritiką, neatsiejamą nuo šiuolaikinės politikos. Montesquieu nori sulyginti antikinį miestą su religiniu ordinu ir sutapatinti politinę piliečio dorybę su vienuolio asketo dorybe[16]. Taigi abu dorybės tipai, dėl kurių nesutarimo Europos moralinės tradicijos buvo sudėtingos ir gyvybingos, yra susilieję į viena.

---

[14] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, V, 2, p. 44.

[15] Jau Montesquieu *Persų laiškuose* Aferidono ir Astartės istorijoje galima perskaityti štai ką: „Kaip, sese mano, – sušukau aš labai susijaudinęs, – nejaugi šią religiją laikai tikra?“ – „Ak, – tarė ji, – kur kas geriau man būtų, jeigu ji būtų netikra! Aš pernelyg daug aukoju jos labui, kad galėčiau ja netikėti!“ (LXVII laiškas).

[16] IV knygos 6 skyrius jau lygino Likurgą su Williamu Pennu ir su Paragvajaus jėzuitais. Teisybė, III knygos 5 skyriaus pastaboje Montesquieu pateikia tokį paneigimą: „Aš čia kalbu apie politinę dorybę, kuri yra moralinė dorybė ta prasme, kad ji nukreipta į bendrą gėrį kur kas mažiau – apie pavienių asmenų moralines dorybes, ir visai nekalbu

VII Mūsų analizė tikrai varginanti, bet moralinio ir politinio gyvenimo istoriją ženklina pokyčiai, iš pradžių vos pastebimi, kuriuos reikia mokėti atpažinti iš jų pirminių ketinimų ir spalvų. Siekiant tai padaryti, būtina permatyti konvencijas, už kurių, norėdami būti išgirsti, iš pradžių jie slepiasi. Mažų mažiausiai nustatėme, kad, paversdamas dorybę antikinių demokratijų, konkrečiai graikų demokratijos, esme, Montesquieu stengiasi ne tik sumenkinti Platono ir Aristotelio filosofijos reikšmę, bet taip elgdamasis jis individualizuoja ir politizuoja visas dorybes, bet pirmiausia krikščioniškąją dorybę. Atrodo, kad demokratinė dorybė yra kiekvienos dorybės pradas ir kad krikščioniškoji dorybė yra tik išnykusios demokratijos šmėkla, kuri sėdi soste ant pastarosios kapo su vainiku ant galvos ir kuri netrukus bus nuvainikuota.

Šį kiekvienos dorybės pirmavaizdį sudaro ne kas kita, o pirmenybės teikimas ne asmeniniams, bet visuomenės interesams. Taigi ši bendroji dorybė yra ne tik atskiros valstybinės santvarkos charakteristika; Montesquieu nuolat pabrėžia nepaprastai individualią prigimtį, jei galima taip sakyti, išskirtinę, neapibendrinamą graikų valstybinės santvarkos prigimtį. Graikų institucijos apibūdinamos kaip „savitos" netgi skyriaus pavadinime[17], lyg tai būtų esminė savybė, tam tikra prasme oficialus jų pavadinimas. Jų prisiminimas daro neįtikėtino, baisingo žygdarbio įspūdį: Montesquieu rodo, kad Likurgas „pažeidžia visus priimtus papročius", „suplaka" kaip kinai „žmones valdančius principus"[18]; jis vaizduoja graikų miestą kaip „atletų ir karių visuomenę", kaip instituciją, kurios „žiauru-

---

apie tą dorybę, kuri turi ryšį su Apreiškimo tiesomis. Tai taps aišku perskaičius V knygos 2 skyrių". Taigi IV, 5 mes matėme, kad asmeninės dorybės „yra tik" pirmenybės teikimas ne asmeniniams, bet visuomenės interesams, kurie yra pati demokratijos gyvybė. Mes taip pat ką tik skaitėme V knygos 2 skyriaus ištrauką, kuria Montesquieu atkakliai remiasi šioje pastaboje, kad esama labai didelio panašumo tarp politinės demokratinių valstybių piliečių dorybės ir vienuolių asketiškos dorybės, kuri tikrai negali „turėti ryšio su Apreiškimo tiesomis". III, 5 paneigimas atkreipia dėmesį į V, 2 teiginį ir jį patvirtina.

[17] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią,* IV, 7, p. 39.

[18] Ten pat, IV, 6 ir 7; XIX, 16.

mą“ sušvelnindavo tik muzika arba „tam tikra meilė, kurią turėtų pasmerkti viso pasaulio tautos“[19]. Visą Montesquieu aprašymą veikia siekis išryškinti graikų miesto keistumą, sukelti skaitytojo pasidygėjimą ir netgi antipatiją.

Norėčiau pažymėti kitus ne mažiau svarbius bruožus. Montesquieu griežtai atskiria dorybės idėją nuo tobulumo idėjos (*l'idée d'excellence*), kuri, jo manymu, Graikijoje buvo su ja esmingai susijusi. Jis paverčia dorybę jausmu, kuris yra ne tik prieinamas „paskutiniam valstybės žmogui“, bet ir randa užsigimusių jo skleidėjų tarp tų, kurių žinios ir turtai „vidutiniški“[20]. Ir tyčia painiu sakiniu jis apverčia aukštyn kojom graikų dorybės ir laimės, dorybės ir išminties[21] tapatybę, duodamas suprasti, kad neprisideda prie laimės ir išminties: „Respublika, kurioje įstatymai išugdė daug vidutiniškų žmonių, jeigu ją sudarys išmintingi žmonės, bus valdoma išmintingai; jeigu ją sudarys laimingi žmonės, bus labai laiminga“[22]. Demokratiniai įstatymai, kurių ramstis ir, taip sakant, gyvybė yra dorybė, gali pagimdyti tik lygybę ir vidutiniškumą, o išmintis ir laimė žengia pirm įstatymų ir dorybės, vadinasi, nepriklauso nuo jų.

Dabar galime apibendrinti Montesquieu tezę apie dorybę.

Dorybė yra ne tik konkrečios, bet ir ypatingos valstybinės santvarkos principas. Ją pagrindžia ne aistrų valdymas protu, bet vienintelės aistriškos energijos – tėvynės ir lygybės meilės – suvokimas. Vadinasi, tai yra tos taisyklės, kuri slegia ir netgi „gniuždo“, meilė. Ji neturi ryšio su sielos didybe; priešingai, ji prieinama ir netgi būdinga ir pačiam menkiausiam valstybės žmogui. Ji nepadaro žmogaus nei išmintingo, nei laimingo.

---

[19] Ten pat, IV, 8, p. 42.

[20] Ten pat, V, 2 ir 3.

[21] Žr., pavyzdžiui, Aristotelio *Nikomacho etiką*, 1101a 14; 1102a 5; 1176b 7; ir *Politiką*, 1295a 37.

[22] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, V, 3.

VIII Dorybė, apie kurią kalba Montesquieu, yra tikrai keistas dalykas, neįtikėtina chimera. Kyla pagunda tvirtinti, kad neatsiras žmogaus, kuris ją būtų sutikęs šiame ar aname pasaulyje. Tai antikinės politinės ir krikščioniškosios dorybės amalgama, kurioje kiekvienas elementas nustoja savo specifinių savybių ir įgyja ją iškraipančias spalvas. Benjaminas Constant'as labai gerai mokėjo paaiškinti Montesquieu mintį šiuo klausimu, kai šis kalbėjo apie Spartą kaip apie „kareivių vienuolyną"[23]. Kokia gi šios pribloškiančios išmonės prasmė?

Europos dorovinį gyvenimą organizavo ir kurstė nesutarimų kupinas dialogas tarp graikų bei romėnų pilietinės dorovės ir Mozės priesakų bei Evangelijų patarimų: žodžiu, tarp didžiadvasiškumo ir nuolankumo. Abi dorybės, arba abu dorybės tipai, yra antagonistiškos, bet kartu ir solidarios. Jau esu nurodęs[24], kad abi moralinės tradicijos, siūlančios žmogui išreikšti savo prigimtį siekiant aukštų tikslų, neišvengiamai yra artimos ir, sakytumei, bendrininkės: ir vienai, ir kitai žmogus yra strėlė, paleista į taikinį, o tas taikinys yra dangaus žydrynėje. Be to, abi tradicijos gyvos savo priešprieša ir nesutarimais; sakytumei, kursto viena kitą. Didžiadvasiškumas niekina nuolankumą. Nuolankumas žemina didžiadvasiškumą[25]. Prigimtis vis iš naujo yra kandidatas krikštyti; malonės poreikiai nuolat kelia prigimties reikalavimus ir netgi maištą. Galima lengvai pastebėti šią dialektiką didžiuosiuose Europos istorijos įvykiuose iki XVII amžiaus, viduramžių nesutarimuose tarp popiežiaus ir imperatoriaus, viduramžių perėjime į renesansą, pastarojo į reformaciją ir kontrreformaciją. Todėl įtūžęs ir didžiadvasiškas Dante protestuoja prieš pažeminimą, kurį daro mūsų moralinei ir politinei prigimčiai perdėti dvasinės val-

[23] Benjamin Constant. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, 2 d., 7 sk. knygoje: *De la liberté chez les Modernes*, éd M. Gauchet, Paris, Hachette, 1980, p. 189.

[24] Žr. šios knygos I skyriaus 5 paragrafą.

[25] Pavyzdžiui, Kanosoje (Canossa).

džios reikalavimai. Todėl Lutheris sukyla prieš popiežiaus valdžios pavertimą pasaulietine ir pagoniška valdžia[26], prieš Dievo žodžio pavertimą žemiškosios valdžios institucija. Dante teigia prigimtį, Lutheris – malonę: štai ritmas ir atmosfera, kurie ilgą laiką veikė Vakarų pasaulį. XVII amžius padarė tam galą; vadinkite jį klasicizmu ar baroku, šiaip ar taip, jis dėjo didžiules pastangas, kad būtų susitaikyta; jis panoro labai sąmoningai būti kartu išdidus ir krikščioniškas. Taigi susitaikymo įrankis, skliauto spyna, tai yra absoliutus viešpats, kartu Heraklis, arba Apolonas, ir krikščioniškiausias Karalius, užuot sutaikęs ir sujungęs savo asmenyje abu Senojo pasaulio aspektus, tik galutinai sukompromitavo vieną ir kitą. Styga buvo pernelyg įtempta ir 1715 m. ji staiga nutrūko. Bet mes neišvydome iškylant nei pagoniškojo išdidumo ir garbės troškimo, nei krikščioniškojo nuolankumo ir rūstumo. Atsirado kai kas kitas, ką stengiamės identifikuoti šioje studijoje, tam tikras trečias dalykas – visiškai kitoks nei antika ir renesansas, visiškai kitoks nei katalikiška ar protestantiška krikščionybė.

Nepaisant jo didybės ir grožio, tokiame klasikiniame projekte, koks jis plėtojosi Prancūzijoje – iš tikrųjų jis plėtojosi tik Prancūzijoje, – buvo kažkas įtempto, perdėto, dirbtinio ir apgaulingo. Vos tik buvo atsisakyta dirbtinumo, iš tikrųjų buvo atsisakyta to, kas norėta sujungti į vieną: dvi senąsias „gero gyvenimo" atmainas. Bet liko tai, ką pagimdė šis dirbtinumas arba bent jau gynė ir drąsino: tautinė valstybė, nuo šiol per

---

[26] Nietzsche šiuo klausimu rašo: „Tik *šis* didis karas vyko, lig šiol dar niekas ryžtingiau negu Renesansas nekėlė klausimų <...>; aš matau tokį prasmingą ir kartu tokį nuostabiai paradoksalų reginį, kad visos Olimpo dievybės būtų turėjusios progos nusijuokti nemirtingu juoku – *Cesare Borgia popiežius* ... Ar mane suprastų?.. Na, tai būtų buvusi pergalė, kurios aš vienintelis šiandien trokštu: kartu krikščionybė būtų buvusi *sunaikinta!* Kas atsitiko? Į Romą atvyko vokiečių vienuolis Lutheris. Pastarasis <...> Romoje sukilo *prieš* Renesansą... Jo neapykanta, užuot su didžiu dėkingumu supratusi baisumą to, kas įvyko, pergalę prieš krikščionybę jos *tvirtovėje*, iš šio reginio išmoko tik semtis peno" (Nietzsche F. *Antikristas* // Metai. – 2004, Nr. 2, p. 137).

plati, per stipri, per nauja, jog kada nors sutiktų nusileisti vienos ar kitos antikos valdžiai; ir todėl susijusi su tautine valstybe ši anttautinė anglų, prancūzų, olandų ir italų visuomenė, pernelyg pilietiška, kad būtų tikrai krikščioniška, pernelyg krikščioniška, kad būtų tikrai pilietiška, nuosavybėje, pokalbyje ir prekyboje randanti tuos tarpinius dvasinius turinius, kurie atitinka jų padėtį.

Nors akyliems stebėtojams ir atrodytų, kad klasikinis projektas galutinai išnyko po didžiojo karaliaus mirties, daugelį teisingų protų ir kilnių širdžių veikė antikos ir krikščionybės nuostatos. Socialinė ir intelektualinė srovė, tekanti per Europą, be abejo, skelbia kažką visiškai nebūta ir negirdėta. Tačiau ką? Ir ar tai bus pakankamai stipru, kad visiems laikams išvaduotų žmones nuo šių dviejų užgesusių arba gęstančių žvaigždžių – Atėnų ir Jeruzalės – traukos?

Norint išvengti viso to, kas sena, arba grįžimo prie to, kas sena, norint įtvirtinti to, kas nauja, valdžią, reikia padaryti visišką galą dialektikai, apie kurią kalbėjome, t. y. prigimties ir Dievo malonės žaismui. Norint įgyvendinti tokį sumanymą, kas gali būti drąsiau ir labiau neatremiama nei jų *suliejimas į vieną?* Taigi Montesquieu tiesiog uždeda miestą ir Bažnyčią, pilietį ir krikščionį vieną ant kito. Jų bendravardiklis yra paklusnumas taisyklei, slopinančiai aistrą. Šio bendravardiklio pabrėžimas reiškia abiejų tradicijų kritiką, nes paklusnumas, bendras abiem tradicijoms, nebetenka motyvų, savo tikslų, kurie jį pateisina kiekvienoje tradicijoje. Jis pasireiškia kaip paprastas prigimties slopinimas, o ne kaip jos ugdymas siekiant jos tobulėjimo, kaip priemonė pasiekti aukštesnį gėrį. Aistringai mylėti taisyklę, kuri slegia kaip tik todėl, kad slegia, žinoma, yra *prieš prigimtį*, kad ir kažin kaip būtų suprantama toji prigimtis. Taip suprastą dorybę galima teisti, tai yra atmesti, nejaučiant reikalo patikslinti „prigimtį atitinkančio" veiksmo savybes ir netgi nejaučiant apskritai reikalo daryti kokią nors prielaidą apie žmogiškąją prigimtį. Ši sąvoka mus skatina galvoti, kad antikinis miestas ir krikščionių Bažnyčia taip pat yra, nors ir skirtingu būdu, represyvūs arba „slegiantys" ir akina mus pasitenkinti tokia mintimi: ji yra perdėm *polemiška.*

IX Ankstesnė analizė pabrėžė, aš manau, įrodė, sąmoningą ir dirbtinį Montesquieu išprotavimo charakterį, jo, kaip išmonės, pobūdį. Bet filosofo, ir dar tokio protingo kaip Montesquieu, išmonės niekada nebūna nepagrįstos; jos įtvirtina, atskleidžia aiškią ir realią galimybę, kuri neaiškiai buvo įrašyta politinėje ir dvasinėje konfigūracijoje.

Šiek tiek anksčiau aš kalbėjau apie dviejų tradicijų dialektiką ir parodžiau, kaip didžiadvasiškumas ir nuolankumas, prigimtis ir Dievo malonė stengiasi įveikti ir skatina vienas kitą. Bet jei priimame kiekvieną kritiką paraidžiui ir stebime ją iki pat logiškos jos išvados, jei svarstome tai, ką prigimtis ir miestas sako arba duoda suprasti apie Dievo malonę ir Bažnyčią, tai, ką Bažnyčia ir Dievo malonė sako arba duoda suprasti apie miestą ir prigimtį, matome, kad kiekvienas iš jų siekia atimti iš savo priešininko jo teisėtumą, palikti jį be jo substancijos. Ko vertos piliečio akyse krikščionio kančios, kai kalbama ne apie atsiklaupimą ant kelių, bet apie užsėdimą ant žirgo, kai išpirktinos arba veikiau ištaisytinos nuodėmės yra ne nuodėmės, padarytos nusižengiant skaistybei ir teisybei, bet karinės ir politinės klaidos?[27] Ko vertos krikščionio akyse piliečio politinės ir karinės pastangos, kai jis tiki, kad pergalė ar pralaimėjimas, viena ar kita santvarka, šis pasaulis yra ašarų pakalnė, kurioje siaučia nuodėmė, kad valstybė yra ne daugiau ir ne geriau nei didelės plėšikų gaujos?[28] Kiekvienam abiejų priešininkų aukos, kurių reikalauja kitas, yra beprasmės.

Aš žinau, kad praktikoje miestai, karalystės ir netgi respublikos suteikia Bažnyčioms šiek tiek vietos, kartais daug vietos, kad Bažnyčios dažniausiai pripažįsta žemiškųjų miestų pagrįstumą ir teisėtumą ir kad autoritetingiausias pareiškimas, liečiantis prigimties ir Dievo malonės santykius, skelbia, jog malonė tobulina prigimtį jos nesunaikindama[29]. Bet čia mums rūpi aštrūs šio argumento ašmenys, kai jis nuvedamas iki

---

[27] Žr. Makiavelis N. *Valdovas*, sk. 11.

[28] Saint Augustine, *De civitate Dei*, IV, 4.

[29] Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, art. 8, ad. 2.

logiškos išvados, kaip įprasta argumento prigimčiai, kai vyrauja, kaip dažnai esti politiniame ir religiniame gyvenime, konfliktinė situacija, juoba kad tokia situacija sukelia daugiau padarinių, daugiau pokyčių, daugiau „istorijos“, galima sakyti, nei susitaikymas arba kompromisas, nei graži ir gera harmonija. Tad, be jokios abejonės, kiekvienam iš jų yra beprasmės kito aukos ir beprasmis kito nuolankumas. Taigi, jei priimame vieną ir kitą argumentą paraidžiui tuo pačiu metu, žmogus mums atrodo pasmerktas nenaudingam nuolankumui, ar vilkėtų jis piliečio togą ar krikščionio ašutinę. Tad štai jau keli šimtmečiai dvasinės jėgos trinasi viena į kitą lyg dvi girnapusės, miestas ir Bažnyčia, prigimtis ir Dievo malonė čia konfliktuodamos, čia susitaikydamos trina viena kitą. Ir kiekvienos iš jų pastangos sugrįžti prie pradinės tiesos keistai atnešė joms pralaimėjimą: Renesansas padarė galą miestų gyvenimui, Lutherio reforma nuginklavo religiją pasaulietinės valdžios akivaizdoje. Ką palieka po savęs ši trintis, ši erozija, jei ne abipusį kaltinimą nenaudinga tarnyba ir beprasmiu nuolankumu? Prigimtis ir Dievo malonė, išeikvojusios savo jėgas kovodamos viena su kita, po savęs palieka neaiškius kone bendro įstatymo pėdsakus.

Būtent ant tokio pamato Montesquieu kuria savo dorybės sąvoką, savo pirmavaizdžio fikciją, kurioje sulydo politinę pagonių dorybę ir krikščionišką dorybę. Jo fikcija įmanoma ir priimtina dėl dvasinės situacijos, kurią pagimdė abiejų tradicijų sąveika ir kuri remiasi ta situacija. Dorybė, aptariama veikale *Apie įstatymų dvasią,* iš esmės nėra autoriaus, nors jis būtų ir labai sumanus, išradimas; Montesquieu apmesta ir pavaizduota dorybė yra didžioji Europos Istorijos Figūra, gaunanti savo jėgas iš abiejų tradicijų – antikinės ir krikščioniškosios – išsekimo po paskutinio tuščio bandymo įtvirtinti jas abi drauge.

## X

Ar tai, kas ką tik buvo pasakyta, reiškia, jog Montesquieu yra vienodai priešiškas abiem didžiosioms tradicijoms ar jų „represyviems“ padariniams? Nieku gyvu. Kai Montesquieu, užuot kūręs savo fikciją iš jų sąsajos, imasi nagrinėti jų konfliktą, jis pabrėžia prana-

šumus pagoniškosios, arba pilietinės, tradicijos, kuri bent jau neskaido žmogaus; graži ištrauka apie Epameinondą liudija, kas jam mieliau[30]. Iš tikrųjų Montesquieu minčių išdėstyme turėtų rastis vietos jo satyrai apie krikščionybės atliktą padalijimą[31]. Bet mūsų tyrimui svarbu ne tai, kaip jis pritaria arba plėtoja Machiavelli'o šiuolaikinės religijos kritiką, bet tai, kaip jis kritikuoja kitą tradiciją[32], jo antikinio miesto kritikos intensyvumą ir radikalumą. Montesquieu rūpi, kad atsirastų trečia galimybė, visiškai kitokia ir visiškai nauja valdžia.

Be abejonės, bus klausiama, kodėl, jei mūsų teiginys yra teisingas, Montesquieu daugina skaičių tokių ištraukų, kaip ką tik minėtoji, kurios paskatino tiek daug gerų skaitytojų jį laikyti nuoširdžiu klasikinės antikos gerbėju.

Montesquieu tikrai buvo nuoširdus gerbėjas to, kas graikų ir romėnų antikoje yra gerbtina. Kadangi jis nuostabiai gebėjo suprasti viską, jį žavėjo tūkstančiai grožybių, kurių nepastebės mūsų menkos sielos. Tačiau, jo akimis žiūrint, šis antikinis gyvenimas jau nebebuvo reali galimybė; jis negrįžtamai priklausė praeičiai. Šių dienų skaitytojas turi itin pasistengti, kad suvoktų dydį naujovės, glūdinčios pastaruosiuose, iš pažiūros tokiuose kukliuose Montesquieu teiginiuose: taip esti todėl, kad šiuolaikinis skaitytojas be jokio vargo ir be jokios sąžinės graužaties palieka arba siunčia praeitį į praeitį, nes „viskas yra istoriška" ir „istorija yra negrįžtama". Bet lig tol pripažinti senąją valdžią iš tikrųjų reiškė garbinti visada prieš akis esantį pavyzdį, nes jis pagrįstas tvariais, nekintamais žmogaus prigimties stebėjimais. Vadinasi, atmesti senųjų autoritetą, reiškė atmesti prigimties kriterijų, kurį jie atrado ir pripažino pa-

[30] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, IV, 4.

[31] Pavyzdžiui, Montesquieu *Pensées* skaitome: „DU PASAULIAI. Vienas gadina kitą, o šis aną. Dviejų per daug. Reikėtų tik vieno iš jų" (1176, ms. Bordeaux, éd. L. Desgraves).

[32] Žr. Makiavelis N. *Samprotavimai apie pirmąją Tito Livijaus dekadą*, II, 2 // Makiavelis N. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1992.

grįstu. Taigi atmetus principą, užtikrinusį didžiausią jų ištikimybę, jų dvasinio gyvenimo šerdis netenka tiesos. Tada nebegalima be rimtų išlygų jų garbinti taip ilgai, bent jau tol, kol žmogui rūpi tiesa. Man neišneša galva, kaip plačiame Montesquieu prote galėjo sugyventi pasigėrėjimas ir pasmerkimas.

Šiaip ar taip, yra tikra, kad Montesquieu tyčia paslepia dorybės kritiką, ir reikia trupučio dėmesio, kad pajustum jo ironiją ir suvoktum jo užsipuolimo radikalumą. Šiame atsargume slypi didžiulis politinis, taip pat ir moralinis apdairumas. Iš tiesų, ką patirs sąžiningas Plutarcho arba Tomo Kempiečio *Kristaus sekimo* skaitytojas, jeigu abi didžiosios „gero gyvenimo" atmainos bus pavojingai griežtai sukritikuotos ir abi kartu pasirodys esančios ydingos? Jam reikia žmogaus idėjos, paveikslo, kuris užimtų jo protą ir širdį. Todėl Montesquieu, patenkintas tuo, jog galutinai susilpnino skaitytojo akyse abiejų tradicijų autoritetą, su kilniu atkaklumu teigia, jog niekada neketino kalbėti apie krikščioniškąsias dorybes, ir su sąmoninga pompastika imasi sąlygiškai šlovinti senovinio gyvenimo didybę. Autoritetas, turintis pakeisti dorybės autoritetą, neatsineša su savimi jokios naujos žmogaus, jo prigimties, jo galimybių ar jo pašaukimo idėjos. Autorius, norintis ginti šį autoritetą, jei išsaugo bent kiek žmogiškumo, o Montesquieu buvo pats žmogiškumo įsikūnijimas, negali paprasčiausiai tik sugriauti ar pakirsti dorybės ir „gero gyvenimo" įvaizdžio, kilnaus Epameinondo paveikslo. Jis ir toliau turi gyvuoti lyg savotiškame apvalkale, kad nepaisydamas nieko duotų naujajai žmonijai žmogaus vaizdinį, moralinį pagrindą, nors ir neturintį galios vadovauti jos veiksmams, bet jau bent sugebantį užimti jos vaizduotę. Begalinis Montesquieu meistriškumas, sunaikindamas intelektualinį ir politinį antikinės dorybės autoritetą, išsaugo arba veikiau išranda „įsivaizduojamą" arba „estetinį", arba „istorinį" jos autoritetą, kuris išliks kaip geriausias Europos auklėjimo dalies pagrindas iki 1960 metų.

Nereikia nuvertinti šio pasiekimo svarbos. Šis, taip sakant, antraeilis autoritetas siejasi ne su nepagrįstais ir silpnais įvaizdžiais. Šis pramanas vaidina realų moralinį vaidmenį ir, Montesquieu manymu, yra būtinas ir naudingas. Iš tiesų tik pagalvokime, kas atsitiks Rytų Europoje, jei

šiuolaikinis žmogus, apsvaigęs ir tarsi apsėstas vien Istorijos ir Ateities autoriteto, visiškai išślavęs kaip paskutinis barbaras iš savo vaizduotės visus senuosius įvaizdžius, imsis versti tikrove, suteikti būtį Naujojo Žmogaus nežinomajam X.

Bet istorija savo ironiškajam nuodėmklausiui turėjo atsargoje keistą ironiją. Jo išrastoji dorybė turėjo persekioti Europos žmogų visiškai kitokiu būdu, nei jis numatė ar norėjo. Netrukus jo išradimas ėmė tarnauti priešingam nei buvo sumanytas reikalui. Jean-Jacques'as Rousseau išvertė Montesquieu pramaną kaip pirštinę.

## XI

Mes esame pabrėžę, kad nustatydamas antikinės ir krikščioniškosios dorybės bendrą vardiklį Montesquieu paverčia radikalia satyra tiek vieną, tiek kitą, nes atima iš dorybės jos specifinį motyvą; dorybė dabar yra tik nenatūralus nuolankumas represyviai taisyklei. Trumpai tariant, jis pateikia tik dorybės savikritiką. Bet kartu ši „sudemokratinta" dorybė, sujungdama krikščionybės lygybę ir griežtumą su graikų miesto veiklumu, atveria, arba atrodo atverianti, dar visiškai naują galimybę. Tokia demokratinė samprata, kuri patenkina, arba atrodo patenkinanti ir antikinės pilietinės didybės nostalgiją, ir krikščionišką lygybės skonį, galės sukelti pozityvų potraukį, vos tik naujasis autoritetas bus atmestas, kaip tai padarė Rousseau. Padarydamas savotišką reversą, jis dideliam saviškių džiaugsmui pompastiškai paskelbė represyvų ir nenatūralų dorybės pobūdį, kurį Montesquieu subtiliai iškėlė norėdamas nukreipti savo skaitytojus nuo jos. Fikcija, skirta atokiai laikyti praeities prestižą ir antikos autoritetą, ėmė smarkiai ginčyti šiuolaikinės patirties autoritetą, kurį reikėjo įtvirtinti. Aiškinamasis principas, skirtas užsklęsti vieną istorijos periodą, virto veiksmo principu, galinčiu atverti kitą, nebe „šiuolaikinį", bet „revoliucinį" periodą. Apie tokios dorybės, kokią atrado ir kritikavo Montesquieu, kokią įtvirtino ir šlovino Rousseau, viešpatavimą paskelbė Robespierre'as.

Keisčiausia Rousseau poelgyje yra lengvumas, su kuriuo jis apverčia Montesquieu siekį, ir sąžiningas pasitenkinimas, sumišęs su entuziaz-

mu, su kuriuo jis aprašo pilietinės dorybės žiaurumą[33]. Ar kas nors pasakys, kad abu filosofai turi tą pačią dorybės sampratą, bet skirtingai ir netgi griežtai priešingai ją „įvertina"? Jei atsakymas būtų teigiamas, mes atsitiktinai būtume padarę retą atradimą: atvejį, problemą, situaciją, kurioje „vertinimo" sąvokos vartojimas yra būtinas norint suprasti žmogiškąjį pasaulį.

Pats Montesquieu nutuokė apie kitą galimybę, slypinčią jo atradime; jis nutuokė apie Rousseau galimybę. Kaip būtų galėjęs nenumatyti įvaizdžio pilietės, dėkojančios dievams už pergalę, atėmusią iš jos penketą sūnų, jis, kuris mums rodo vienuolį, aistringai mylintį savo ordiną, kuris jį engia, ir būtent todėl, kad jį engia. Maža to, jis atvirai pažymi, veikiau nukala tokią maksimą: „Žmogaus protui būdinga mėgti religijoje viską, kas susiję su pastangomis, lygiai kaip ir moralės dalykuose mes abstrakčiai mylime visa, kas pasižymi griežtumu"[34]. Tai turbūt pats bendriausias veikalo *Apie įstatymų dvasią* teiginys. Nutuokimas apie šią galimybę, be abejo, buvo kitas motyvas, priešingas pirmajam, siekiant užmaskuoti dorybės kritiką arba savikritiką: nereikėjo sąžiningo skaitytojo varyti į neviltį, bet nereikėjo jo taip pat ir gundyti.

Pats Rousseau nemėgsta jo garbinamos dorybės. Arba vėlgi jis tik mėgsta ją, bet nesugeba praktikuoti šios priešingos prigimčiai dorybės dėl jos prigimtinio gerumo. Ne, jis nemėgsta jos, nes ji primena tai, kas, jo akimis žiūrint arba veikiau jo širdžiai, yra visiškai neatleistina yda: ji – žiauri[35].

---

[33] „Viena spartietė, kurios penki sūnūs buvo kariuomenėje, laukė žinių iš mūšio. Atvyksta helotas; ji jo klausia visa virpėdama. Tavo visi penki sūnūs žuvo. Niekingas verge, ar šito aš tavęs klausiau. Mes nugalėjome. Motina nubėga į šventyklą padėkoti dievams. Štai jums pilietė." (J.-J. Rousseau, *Émile*, kn. 1, veikale *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, t. IV, 1969, p. 249.)

[34] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XXV, 4.

[35] Žr. antrą Discours, *Oeuvres complètes*, t. III, p. 159; pirmą ir antrą *Dialogues*, t. I, 1959, p. 670 ir p. 823 ir kt.; šeštą „Promenade", *Rêveries* ..., t. I, p. 1052–1053; la *Lettre à Christophe de Beaumont*, t. IV, p. 970n.

Iš tiesų Montesquieu ir Rousseau vienodai suvokia įstatymo ir jo žiaurumo dvilypumą; tai, kas paverčia jį pasibaisėtinu, taip pat gali jį paversti mielu arba veikiau paversti jį keisto intelektualaus troškimo objektu. Jei mes jį tikrai mylėtume, jį praktikuotume, mūsų meilė nebūtų „spekuliatyvi". Ir vienas, ir kitas naudoja šį dvilypumą, kad nukreiptų savo skaitytojus prie minčių arba jausmų, kurie jiems atrodo tikri ir pageidautini. Bet galbūt nei Rousseau, nei pats savitvarda pasižymintis Montesquieu nevisiškai lemia tai, ką turime ir galime galvoti apie įstatymą. Jausmų dvilypumas ir netgi sprendimų prieštaringumas randasi dėl įstatymo esmės, jo supratimo neapibrėžtumo. Mes turime būti atidūs skirtumui tarp išplėstinės reikšmės, kurią įstatymo sąvokai suteikia Montesquieu, ir tos, kurią jam suteikia Rousseau.

Dorybės idėja, fikcija, sukurta Montesquieu, apima ir antikinį pagoniškąjį, ir krikščioniškąjį pasaulį: tai, ką jis sako apie dorybę, liečia žmogiškąjį pasaulį tokį, koks jis buvo visą laiką, iki dabarties, iki anglų santvarkos atsiradimo, naujos šiuolaikinės laisvės santvarkos. Rousseau, sakytume, dar labiau išplečia šią paplitusią reikšmę. Ši dorybė arba šis įstatymas yra esminis dalykas pačiam žmogaus žmogiškumui. Nuo šiol svarbu ne pereiti nuo senojo įstatymo viešpatavimo ir nuo priespaudos prie naujojo įstatymo, grynai instrumentinio, ir laisvės viešpatavimo, o galų gale įtvirtinti įstatymą, kuris yra grynas įstatymas ir tobulas įstatymas ir kuris, beje, susilieja su moraline ir politine laisve[36]. Abiejų filosofų nesutarimas yra filosofinis nesutarimas; jis apima įstatymo prasmę ir vietą. Montesquieu, atrodo, įsivaizduoja visuomenę, kurioje represyvinis įstatymas, pakeičiantis prigimtį, turėtų būti panaikintas; Rousseau mano, kad žmogus negali gyventi visuomenėje nepaklusdamas įstatymui, kuris pakeičia, giliai sužaloja jo sielą, ir jis taip nemėgsta šio žiauraus įstatymo, jog yra linkęs verčiau pasitraukti į vienatvę.

---

[36] Ruso Ž. Ž. *Apie visuomenės sutartį*, kn. 1, sk. 6 ir 8 // Ruso Ž. Ž. *Rinktiniai raštai* / vert. L. Skūpas. – Vilnius: Mintis, 1979.

XII Dorybė, tokia, kokią ją sukūrė Montesquieu ir įtvirtino Rousseau, yra gryna prievarta, nes yra padaryta arba „išgalvota" kaip bendras graikų ir krikščionių įstatymų elementas. Ji apibrėžta grynai neigiamai; ją sudaro individo pomėgių ir interesų neigimas, individualios prigimties neigimas. Jei seksime Montesquieu, toks individo pomėgių ir interesų paaukojimas bus ne kas kita kaip pats paaukojimas ir keistas sielos pasitenkinimas, kurį ji dėl to patiria. Savaime suprantama, kaip esu pažymėjęs, ši dorybė maža ką bendro turi su ta samprata, kurią turėjo graikai ir krikščionys. Žinoma, tiek vieni, tiek kiti į dvasinį gyvenimą žiūrėjo visiškai skirtingai: kas gali būti skirtingesnio nei prigimtis ir malonė? Vis dėlto krikščionių susidaryta dorybės idėja gan tiksliai apima graikų dorybės idėją. Tiek filosofams, tiek krikščionims dorybė yra aistrų pajungimas protui, žemųjų sielos dalių – aukštosioms dalims, jų sutvarkymas ir sielos įvesta tvarka[37]. Ši dorybės samprata gali reikšti afektų ir interesų slopinimą, apimtimi ir turiniu visiškai tolygų slopinimui, kurį numato Montesquieu ir Rousseau dorybės samprata, bet jo prasmė visiškai skirtinga. Filosofams ir krikščionims askezė yra aukštesnio gyvenimo priemonė; tai būtina priemonė norint ją pasiekti. Montesquieu aiškinimu, askezė yra savitikslė. O Rousseau išsaugo kai ką iš tradicinės sielos sandaros idėjos, tik dar labiau pabrėžia, kaip dorybė ir įstatymas *iškraipo* sielos *savybes*[38]. Aš manau, kad nenorint bet kokia kaina keliomis glaustomis formuluotėmis perteikti sudėtingus reiškinius, kai yra svarbu atrasti ir išsaugoti jų sudėtingumą, naudinga pateikti tokią santrauką.

Senosios dorybės ir įstatymo, abi – ir pagoniškoji, ir krikščioniškoji – atmainos verčia žmogų pereiti iš tam tikro savo prigimties būvio į aukštesnį būvį (krikščionybės atveju netgi į „antgamtinį" būvį); žmogus palaipsniui kyla savo Būties pakopomis; jo dorybės, kaip ir ydos, skleidžiasi nuo sugedimo pragarmės iki tobulybės viršūnės pagal skalę, turinčią tūkstan-

[37] Žr. Platonas. *Valstybė*, 443d-e; *Rom 6, 17–18*; Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 77, art. 4.

[38] Ruso Ž. Ž. *Apie visuomenės sutartį*, kn. 2, sk. 7.

čius pakopų ir aibę atspalvių. O naujoji dorybė ir naujasis įstatymas reiškia individualios prigimties neigimą, nors ir neaišku, ar šis neigimas atneša aukštesnį ar žemesnį būvį, ar nedaro jokio poveikio žmogui, puoselėjančiam dorybę. Šis neapibrėžtumas yra lemiamas naujojoje determinacijoje: negalėdami rasti ir suvokti savo vietos Būties pakopose, naujoji dorybė ir naujasis įstatymas be paliovos vengs senosios ontologijos.

Prieš drįsdami leistis tolyn, turime atsakyti į priekaištą, kurį degte dega pareikšti įdėmus skaitytojas. O ką gi bendro turi graikų ir krikščionių samprata? Mes vis kartojome, kad Montesquieu išvestas jų bendravardiklis yra savitikslis, niekuo nepagrįstas nuolankumas. Bet mes ką tik pasakėme, kad jos turėjo kai ką bendro: sielos sandaros idėją. Tad koks yra tikrasis jų bendravardiklis? Klausimas tikrai ne be pagrindo.

Sielos tvarkos sąvoka negali būti paimta bendravardikliu, nors ji išties bendra sielai. Tai neišvengiamai substanciška arba „materiali" sąvoka: ji turi turėti ją apibrėžiantį turinį, kurį ji sukelia ir atspindi. Reikia pasakyti, apie kokią tvarką čia kalbama; negalima suvokti ir juo labiau paleisti į apyvartą tokios sielos tvarkos, kuri būtų neapibrėžta, kuri būtų tik gryna tvarkos idėja. Bet argi nėra nė vienos aiškiai apibrėžtos sielos tvarkos dalies ar aspekto, kurie būtų bendri abiem tradicijoms? Kas trukdo filosofui ir teologui sakyti tą patį, pavyzdžiui, apie pyktį ir melą? Turbūt niekas. Bet kas atpažįsta ir priima šį bendrą elementą, tas neišvengiamai jį turi tapatinti su visuma, jį vertinti tam tikroje šviesoje. Ir vėl iškyla aikštėn skirtumas tarp prigimties ir Dievo malonės: apie pyktį arba melą žmogus galvoja kaip krikščionis arba filosofas, vadinasi, net jeigu tai tas pats dalykas, tai bus nebe tas pats. Arba, norint iš šio dalinio susitarimo padaryti ką nors panašaus į vieningą visumą, reikia labai kruopščiai sukurti mokymą, galintį tuo pačiu metu suderinti filosofijos ir religijos teiginius. Iš tiesų krikščioniškaisiais amžiais buvo sukurta daugybė graikų ir krikščionių sielos tvarkos sąvokų sintezių, iš kurių plačiausia ir darniausia, be abejo, yra šv. Tomo sintezė. Vis dėlto tokioje sintezėje, sakytume, viena iš visumų būtinai aprėpia kitą; tomizme teologija aprėpia ir pajungia filosofiją. Šiaip ar taip, sintezės sukūrimas yra visiškai kitas dalykas nei bendravardiklio suradimas ir netgi priešingas dalykas:

sintezė prasideda nuo skirtingų objektų derinimo ir šliejimo, o ne jų traktavimo kaip bendro elemento. Kita vertus, individualybės paaukojimas, paklusnumas įstatymui todėl, kad tai yra įstatymas, yra visiškai aiškus bendravardiklis dėl mūsų nurodytų priežasčių ir tai mes galime apibūdinti vienu žodžiu: įstatymas yra „kategoriškas“.

Nagrinėjant sielos tvarką būtina tiksliai pasakyti, kokią tvarką pažįsta arba turi pažinti žmogaus siela: ar tai stoiška, epikūrietiška, aristoteliška ar krikščioniška tvarka? Kai apsisprendžiama dėl bendravardiklio, pakanka tarti, kad siela, arba individuali prigimtis, yra neigiama arba turi neigti save savo empiriniais afektais arba interesais, ir galima palikti nuošalėje konkrečius eventualius paklusnumo įstatymui ir prigimties neigimo motyvus. Sielos tvarkos sąvoka yra neapibrėžta ir negali būti naudojama nei minčiai, nei veiksmui, kol nebus apibrėžta; dorybė, suvokiama kaip neiginys, gali nedelsiant būti naudojama, nes ji yra apibrėžta neigiamu apibrėžimu. Mintis linksta veikiau prie neigiamo apibrėžimo nei prie neapibrėžtumo, bet ji visą laiką tik dar labiau trokšta teigiamo apibrėžimo. Tačiau, jei neįmanoma netgi apytikriai apibrėžti sielos tvarkos turinio – nesvarbu, ar šis neįmanomumas būtų esminis ar padarinys, sakytume, permanentiška akcidencija, – mintis links, tuo pačiu metu ir nuosekliai, susidaryti kuo griežčiausią neigiamą formuluotę ir sieks teigiamo apibrėžimo, kuris atitiktų neigiamą apibrėžimą ir netgi susilietų su juo. Didžioji šiuolaikinės filosofijos dalis buvo pasinėrusi į šią dvilypę ir kartu vieningą paiešką.

Anksčiau esu kalbėjęs apie dvi dideles tradicijas, apie dvi dideles dvasines jėgas, sudarančias Europą, ir apie jų sąveiką[39]. Ji gali veikti dviem priešingomis mūsų nustatytomis kryptimis. Ši sąveika gali pagimdyti teigiamas sintezes, kurios prasideda tuo, kad šlieja ir derina dalykus; mes paminėjome svarbiausią iš jų. Bet yra kai kas iš esmės nestabilaus ir trapaus sintezėje, kurios elementai yra tokie skirtingi, pavyzdžiui, filosofija ir Apreiškimas. Ją drauge laiko tik architektoninis jų autoriaus

[39] Žr. šios knygos I skyriaus 9 paragrafą.

genijus, paremiamas, ko gero, pritarimo, kurį jai suteikia viena ar kita institucija – tomizmo atveju tai buvo Katalikų Bažnyčia, institucija tikrąja to žodžio prasme. Kita šios sąveikos kryptis, vadinasi, tendenciškai, neatremiamai, yra stipriausia kryptis, kuri suranda bendravardiklį plėtodama ir vis griežtindama abipusę dorybių kritiką, dorybės savikritiką. Iš šios permanentinės kritikos, kurią prigimtis ir Dievo malonė, miestas ir Bažnyčia nukreipia vieną prieš kitą, randasi Įstatymas, Įstatymo forma ir kaip pasekmė, ir jų nesantaikos laukas, bet taip pat ir kaip bendras jų kūrinys. Pastarosios, kitaip nei šv. Tomo sintezės, niekada negalima apibrėžti teigiamais terminais; teisingiau pasakius, kaip neigiamas apibrėžimas ji visada siekia savo teigiamos formuluotės. Šioje plėtotėje ir šioje paieškoje bendrasis kūrinys, kaip nesantaikos laukas, visą laiką paklūsta savo vidinei būtinybei: nenukrypti nuo kraigo keteros, nenuvirsti nei į vieną, nei į kitą pusę, nei į pagoniškosios prigimties, nei į krikščioniškosios malonės pusę. Ši dviguba spūda suteikia šiuolaikinei dvasiai stiprų postūmį, smarkų ir ilgalaikį pojūdį, kuris ją apibūdina. Tai, kas stingdė Hamletą, yra varomoji šiuolaikinės filosofijos ir politikos jėga.

XIII Šie pasvarstymai yra tik įvadas. Jie viso labo tik atkreipia dėmesį į kai kuriuos šio Fenomeno aspektus. Jie anaiptol nėra galutinis žodis. Ir vis dėlto juos patvirtina pagrindinis šiuolaikinės raidos elementas, kurį sudaro šiuolaikinės valstybės sandara ir plėtotė. Valstybė buvo neįsivaizduojama, vadinasi, ir neįgyvendinama, be poleminio ryšio, kurį ji tuo pačiu metu palaiko ir su graikų miestu bei pilietiniu gyvenimu, ir su Bažnyčia bei krikščioniškąja religija. Mes turėsime šiame veikale dar išsamiau pakalbėti apie dirbtinį šiuolaikinės valstybės iškilimą aukščiau už prigimtines visuomenes ir aukščiau už tas, kurias sukūrė malonė arba malonės idėja, – aukščiau, vadinasi, tam tikru būdu prieš jų valią[40]. Čia pakanka pažymėti, kad šį poleminį ryšį aiškino ir

[40] Žr. šios knygos V skyrių, nuo 7 iki 12 paragrafo.

netgi įnirtingai skelbė šiuolaikinės valstybės projekto autorius Thomas Hobbesas. Jis mato graikų bei romėnų valstybės veikėjų raštuose ir krikščionių Šventajame Rašte dvi dideles priežastis netvarkos, kuri vargina „krikščioniškąsias respublikas“[41]. Kaip veikia Hobbesas, ant kokio pamato stato valstybę, kuri įdiegs pilietinę taiką, sutramdydama demokratinius reikalavimus ir Bažnyčios pretenzijas? Žinoma, kad jis savo statinį grindžia vienu vieninteliu elementu – žmogiškojo individo teisėmis. Pagrindinė individo teisė kyla iš įsakmaus reikalavimo išlikti gyvam; ir jis patiria šios būtinybės spaudimą su ypatingu akivaizdumu, kai nėra jokios valstybės arba ji yra bejėgė, kai vyrauja prigimtinis būvis. Pastarasis yra realus kiekvienos tradicijos vidinio prieštaravimo atvaizdas; jis yra galutinė aktualizacija tiek frakcinių graikų miestų neramumų, tiek ir karų, kuriuos pažįsta krikščionių pasaulis. Prigimtiniame būvyje žmogus, atrasdamas save kaip individą, atranda, kad jis yra kai kas pirmesnio už pilietį ir taip pat kai kas pirmesnio už krikščionį, vadinasi, kai kas, kas svarbiau už vieną ir kitą. Prieš paklusdamas tiek politiniam, tiek religiniam įstatymui, individas yra kai kas, o tai yra visybė, nes faktiškai ir teisiškai turi savyje pakankamą visų savo veiksmų šaltinį. Kiekvienas žmogus yra savipakankama visybė, pirmesnė už įstatymą.

Ši idėja, kad žmogus yra visa, kas yra pirmiau už bet kokį įstatymą, politiką arba religiją, bus svarbiausias demokratinio žmogaus savimonės komponentas. Mus čia tiesiogiai domina šio radikalaus žmogaus, šio individo, pirmesnio už pilietį ir už krikščionį, tapatybė arba veikiau jo genezė. Jis randasi, kaip ką tik sakėme, iš vidinių kiekvienos tradicijos prieštaravimų, bet dar labiau iš abipusės tų tradicijų kritikos: kaip pilietis ir priešingai nei krikščionis jis yra iš šio pasaulio, bet kaip krikščionis ir priešingai nei pilietis jis nepriklauso jokiam šio pasaulio miestui. Arba pakartojant anksčiau padarytą pastabą, kadangi miestas ir Bažnyčia prikiša vienas kitam jų aukos tuštumą, individas yra žmogus, kuris atmeta ir vieną, ir kitą auką ir šiuo atmetimu apibrėžia save. Individas priima

---

[41] Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 21, 32, 44.

kiekvienos tradicijos kritiką kitos atžvilgiu ir padaro išvadą, kad jis niekada neturi teisės mirti arba kentėti arba kad teisė gyventi yra jo moralinės esybės pamatas ir visybė.

Žinoma, tai nereiškia, kad individas, kuris iš prigimties yra tobula ir atskira visybė, gali gyventi apskritai be įstatymų. Jam reikia įstatymo, bet tik tam, kad apgintų savo prigimtį, kokia ji buvo pirm įstatymo. Šiuolaikinės valstybės įstatymas, liberalus įstatymas, yra paprastas prigimties įrankis, vadinasi, iš tikrųjų jis nekeičia ir netobulina prigimties. Montesquieu mano matąs, kad šis grynai instrumentinis įstatymas atsiranda ir ima veikti pirmiausia protestantiškoje, prekybinėje ir liberalioje Anglijoje[42].

Dabar mes pajėgūs bendrais bruožais nustatyti žmonių pasaulio sandarą tuo metu, kai Montesquieu kuria ir iškelia aikštėn Apšvietos amžiaus savimonę.

Šiuolaikinis žmogus supranta naujovės pažadą; tai kartu yra pažadas amžinos prigimties ir naujo įstatymo, – prigimties, kuri galiausiai yra pati savimi, tiktai pati savimi, – ir įstatymo, kuris yra veiksmingas ir paklusnus jos įrankis. Naujovės pažadas yra to, kas sena, – senosios prigimties ir senojo įstatymo – apkaltinimas, senosios prigimties todėl, kad ją yra pakeitęs ir sudarkęs senasis įstatymas, o senojo įstatymo todėl, kad jis yra grynas prigimties neigimas arba slopinimas. Šiuolaikinis žmogus nesiliauja interpretavęs savo praeitį, kaip Montesquieu interpretavo graikų miestą ir dorybę. Savo praeitį? Ji niekada nepraeina visiškai, ji tebėra dabartyje; pasaulis turėtų būti – jis bus! – laisvas prigimties būvis; jis buvo ir tebėra įstatymas, priešingas prigimčiai. Žemė nesiliauja buvusi „askezės žvaigždė“[43].

Senasis įstatymas ir naujasis įstatymas, įstatymas, kuris yra grynas slopinimas, ir įstatymas, kuris yra paprastas įrankis, žinoma, yra priešin-

---

[42] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XX, 7.

[43] Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją* / vert. A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1996, p. 133.

guose žmogiškosios patirties poliuose – priešpriešoje kaip vergija ir laisvė. Tačiau jiems bendra tai, kad jie, vienas ir kitas, yra išoriški ir svetimi prigimčiai, pirmasis kaip jos viešpats, kitas kaip jos tarnas. Tam tikru būdu jie yra tas pats įstatymas; jie abu yra įstatymas, nepalaikantis esminio ryšio su prigimtimi. Įstatymas gali tapti paprasčiausiu paklusniu prigimties įrankiu, nes iš pradžių jis buvo grynas pastarosios neiginys. Jei, esant senajai santvarkai, prigimčiai būtų reikėję įstatymo, kad reikštųsi kaip prigimtis, kad taptų tuo, kas yra, tai vėliau įstatymas niekada negalėtų visiškai atsiskirti nuo prigimties ir taptų jos įrankiu, todėl šiuolaikinė įstatymo santvarka būtų nesuvokiama ir neįgyvendinama. Įstatymas, kuris yra grynas slopinimas, turi savyje visiško prigimties išlaisvinimo pažadą, nes niekas jo iš esmės nesieja su prigimtimi, išskyrus neigimą, kuris yra esmės priešingybė. Šis abiejų priešingų įstatymo polių bendrininkavimas sudaro Apšvietos amžiaus žmogiškojo pasaulio tapatybės ir vienybės polių. Įstatymas jau nebe esminis; jis daugiau nebe žmogiškosios prigimties arba jo antgamtinio pašaukimo raiškos ir įgyvendinimo priemonė. Jis yra nuolatinis švytavimas tarp despotiško neigimo ir vergiško instrumentiškumo; arba veikiau istorinė plėtotė, arba dialektinė apytaka. Askezės žvaigždės gyventojai yra gimę laisvi ir vis dėlto sukaustyti grandinėmis.

Abipusė miesto ir Bažnyčios, prigimties ir malonės kritika ir bendras darbas kartu palaiko gryną įstatymą ir gryną prigimtį. Miestas ir Bažnyčia yra dvi sąjungos; kiekviena iš jų neatskiriamai sujungia žmogiškąją prigimtį ir konkretų įstatymą. Abiejų sąjungų poveikis viena kitai atskiria turbūt kiekvienoje iš jų, bent jau mieste, tapusiame valstybe, prigimtį ir įstatymą. Jis atskiria tai, kas iš prigimties buvo vieninga. Miesto ir Bažnyčios dialektika padaro plačiausią ir giliausią poveikį, kai negrįžtamai atskiria abi žmogiškosios dalios puses.

Bet skubiai grįžkime prie žydrosios jūros, kurią vagoja mūsų turtus ir viltis gabenantys laivai! Montesquieu sugriauna dorybės ir antikinio miesto autoritetą tik tam, kad padarytų vietos šiuolaikinei patirčiai, sutelkiančiai visą savo dėmesį į prekybą, ir pašlovintų ją. Tad mums dabar reikia savo dėmesį nukreipti į prekybą.

XIV Montesquieu *Apie įstatymų dvasią* XX knygos pirmasis skyrius, pavadintas paprasčiausiai „Apie prekybos dvasią", iš karto savo tema pasirenka to, kas sena, ir to, kas nauja, dorybės, arba „grynųjų papročių", ir prekybos priešpriešą:

> Prekyba išgydo mus nuo pragaištingų prietarų; ir yra beveik visuotinė taisyklė, kad ten, kur papročiai yra švelnūs, vyksta prekyba, o ten, kur prekiaujama, ir papročiai yra švelnūs. <...>
>
> Prekiaudamos tautos susipažino su kitų tautų papročiais; lygino juos su savaisiais ir tai turėjo teigiamą poveikį.
>
> Galima sakyti, kad prekybos įstatymai tobulina papročius dėl tos pačios priežasties, dėl kurios tie patys įstatymai juos ir pražudo. Prekyba gadina grynus papročius – dėl to aimanavo Platonas; ji gludina ir švelnina barbariškus papročius, kaip tai matome kasdien.

Prekyba sušvelnina papročius – toks yra proziškas ir kuklus Montesquieu teiginys, kuriuo remdamasis jis imasi aiškinti Europos istoriją. Beje, Montesquieu aiškiai perša mintį, kad prekyba iš esmės yra vienintelis dalykas, nuolatos ir „apskritai" švelninantis papročius. Tai, be abejo, reiškia, kad anaiptol nereikia šios sėkmingos evoliucijos priskirti krikščionybei. Tai taip pat reiškia, kad prieš mus yra viena iš pagrindinių, galbūt pagrindinė, istorijos vystymosi varomųjų jėgų ir kad istoriją varo būtent tokia jėga.

Toks sėkmingas poveikis buvo todėl, kad ji suvedė į sąlytį tautas ir taip paskatino sulyginti atitinkamus jų papročius. Šis sulyginimas davė „daug gero". Kokio? Montesquieu palieka į tai atsakyti mums patiems. Mes galime spėti, kad kiekviena tauta buvo pastūmėta tam tikru mastu atitolti nuo savo konkrečių tradicijų, nuo savo konkrečios gyvensenos: dėl to sumažėjo žiaurumo. Vis dėlto atrodo, kad tas „daug gero" turi atkirtį: prekyba gadina grynus papročius. Aiškiai to netvirtindamas Montesquieu duoda suprasti, kad „grynieji papročiai" ir „barbariški papročiai" yra „sugedimas" ir „tobulumas", kartu ir lygiaverčiai dalykai. Remdamasis savo skaitytojais, kurie, jau išugdyti ir pakeisti prekybinės pažangos amžių, brangina švelnumą ir tobulumą, jis virtuoziškai imasi keisti tradicinius kriteri-

jus, tiek pagoniškus, tiek ir krikščioniškus, naujais kriterijais. Dėl mūsų nurodytų priežasčių senosios valdžios pakeitimas naująja negali būti įvykdytas demonstratyviai ir netgi paprasčiausiai atvirai[44]. Mums reikia griebtis slapto įtikinėjimo. Kas mums yra autoritetas? „Platono aimanos" ar „tai, ką matome kasdien"? Montesquieu peršamas ir laukiamas atsakymas nekelia abejonių. Kam bus mielesnis tolimas verksmingojo Platono autoritetas už tą autoritetą, kurį jam taip pat suteikė prisiminimas patirties, kurią „mes" išgyvename „kasdien"? Montesquieu gerai žino, jog mums, kad ir ką sakytume, mielesni mes patys ir netgi mūsų sprendimai mums mielesni už jo sprendimus, ir kad vien tik žmogiškosios religinės pagarbos likučiai skatina mus teikti pirmenybę jam. Montesquieu, mąstantis Platono draugijoje, nedvejodamas palaiko šitokios pirmenybės teikimą, kiekvieną ragina pripažinti sau, kad jam mielesnė ši nuomonė; jis siekia kiekvieno bendradarbiavimo ir bendrininkavimo naujosios filosofijos labui prieš senąją. Kiekvienas, kuris yra jautrus dabartiniam švelnumui, – mes visi tam jautrūs – pradėjo teikti pirmenybę sau, o ne Platonui, abejoti pačios antikos autoritetu; Montesquieu jį įtikins, kad jis drįstų mylėti tai, ką myli jis, ką atneša dabartinis laikas, mūsų laikas. Papročių švelnumas ir tobulinimas, o ne jų grynumas – štai naujasis kriterijus, kuris turi būti ir bus autoritetas. Prekybos padariniai turi būti ir bus įvertinti remiantis kriterijais, kuriuos įdiegė pati prekyba[45].

---

[44] Žr. šios knygos I skyriaus 4 paragrafą.

[45] Kaip tik prieš šiuos kriterijus sukyla Rousseau savo *Samprotavime apie menus ir mokslus*. Debatuose tarp „Platono" ir „mūsų" jis yra Platono pusėje. Štai keletas eilučių iš *Narcisse* pratarmės; jos yra visiškai priešingos Montesquieu nuostatai: „Visa, kas palengvina bendravimą tarp įvairių tautų, atsineša su savimi kitų tautų nusikaltimus, o ne dorybes, ir sudarko visų tautų papročius, kurie yra tinkami jų klimatui ir jų valstybinei santvarkai" (*Oeuvres complètes*, t. II, 1961, p. 964 pastaba). Su rafinuotu kritiniu subtilumu Rousseau sudeda į vieną sakinį abi didžiąsias savo priešininko praktinės politikos tezes ir priverčia mus paklausti savęs, ar jos nėra prieštaringos, ar prekyba nelinksta kaip tik sunaikinti šią „bendrąją dvasią", kurią geras įstatymų leidėjas, pasak Montesquieu (*Apie įstatymų dvasią*, XIX, 5), turi gerbti labiau už viską.

Kokie gi būtent yra tie padariniai? Montesquieu truputį toliau rašo:

> Prekyba iš prigimties skatina žmones gyventi taikiai. Dvi viena su kita prekiaujančios tautos tampa viena nuo kitos priklausomos; jeigu vienai naudinga pirkti, tai kitai – parduoti, ir visi jų tarpusavio ryšiai grindžiami abipusiais poreikiais[46].

Vadinasi, jei politinė dorybė, antikinių miestų dorybė yra karinga, tai prekyba iš prigimties yra taikinga. Prekybos pažanga, kurią matome „kasdien", žada, teisingiau – skatina, atitinkamą taikos pažangą. Antikinės dorybės karo logiką pakeičia šiuolaikinės prekybos taikos logika. Tad žmogus pasirodo dviem vienas po kito einančiais pavidalais, kurie vienodai nesuderinami ir prieštaringi: kario ir prekybininko. Tada kyla klausimas, katras pavidalas yra tikrasis žmogaus pavidalas. Teisingiau, kokia veikla, karingo piliečio ar taikingo prekybininko veikla, leidžia žmogui geriau ugdyti savo gabumus, atskleisti savo prigimtį ir pasiekti pilnatvę? Svarbu pažymėti, kad Montesquieu niekada neužduoda šių klausimų. Ar galima sakyti, kad jis netiesiogiai pasakinėja atsakymą? Teisybė, mes jau matėme, kad jis subtiliai, bet aiškiai nurodo „priešingą prigimčiai" antikinės dorybės pobūdį, tačiau jis netvirtina, kad prekyba yra „būdinga prigimčiai", net jeigu palankiai aprašo jos „prigimtinį poveikį". Skaitydami Montesquieu mes pažįstame ir imame bjaurėtis tuo, kas „priešinga prigimčiai", bet, atrodo, nepažįstame ir neišsiugdome skonio tam, kas „būdinga prigimčiai".

Susilaikydamas nuo teiginio, kad prekyba yra būdinga žmogaus prigimčiai, Montesquieu ryškiai skiriasi nuo savo XIX amžiaus mokinių. Pastarieji manė, kad perėjimas nuo karo prie prekybos, Europos istorijos dėsnis, galiausiai ir visos žmonijos istorijos dėsnis, yra pagrįstas pačia žmogaus prigimtimi. Štai ką, pavyzdžiui, rašo Benjaminas Constant'as:

---

[46] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XX, 2, p. 336.

> Mes pasiekėme prekybos metą, kuris būtinai turi pakeisti karo metą, kaip karo metas turi būtinai eiti pirma prekybos meto.
>
> Karas ir prekyba viso labo tik dvi priemonės tam pačiam tikslui pasiekti, būtent turėti tai, ko trokštama. Prekyba <...> yra bandymas abipusiu sutarimu gauti tai, ko nesitikima iškovoti jėga.
>
> Vadinasi, karas yra pirmesnis už prekybą. Pirmasis yra laukinis potraukis, pastarasis – civilizuotas išskaičiavimas. Aišku, kad juo labiau įsigali prekybinė tendencija, tuo labiau turi silpti karingoji tendencija[47].

Matome, kad, Constant'o nuomone, žmonijos istorija glūdi savintis linkusioje prigimtyje. Karas ir prekyba yra dvi skirtingos viena po kitos einančios to paties įgimto žmogaus tikslo priemonės – įsigyti tai, ko trokšta. Constant'as paverčia karą pilku, prozišku, o apie garbę ir šlovę nesako nė žodžio; kita vertus, jis sukarina prekybą. Bet tai savininkiškas ir prekybiškas požiūris, kuris pasireiškia jau karinėje veikloje, nors žmonės to dar nežino, nors jie dar nevisiškai įsisavino savo veiklos reikšmę, nors jie dar neišsiugdė savimonės. Taigi žmogus yra trokštantis ir savintis linkęs gyvūnas, kuris palaipsniui atranda, šitaip išsiugdydamas savimonę, kad prekyba yra pati protingiausia priemonė, nes yra įprasčiausia ir tikriausia norint įsigyti tai, ko trokšta iš prigimties. Tokia yra šiuolaikinio komercializmo doktrina, bent jau tada, kai jam rūpi tokią sukurti.

Montesquieu savo ruožtu net nebando psichologiškai suartinti karą ir prekybą, rasti bendras jų prigimtines šaknis, galinčias „natūraliai" paaiškinti istorinę raidą, eidamas nuo vieno dalyko prie kito. Teisybė, pačioje *Apie įstatymų dvasią* pradžioje[48] jis prieštaraudamas Hobbesui teigia, kad žmogus iš prigimties nėra linkęs viešpatauti ir nėra karingas; tačiau Montesquieu, kitaip nei Constant'as ar Adamas Smithas[49], taip pat nevaizduoja žmogaus

---

[47] Constant B. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, 1re partie, chap. 2, p. 118.

[48] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, I, 2.

[49] Smith A. *Tautų turtas* / vert. J. Čičinskas. – Vilnius: Margi raštai, 2004, I, 2; žr. taip pat šios knygos III skyriaus 3 paragrafą.

kaip iš prigimties linkusio į prekybą. Jis iškelia prigimtinius ir, sakytume, būtinus prekybos padarinius, pasidžiaugia, kad jie naudingi, nemanydamas, kad pravartu patikslinti, kaip siejasi prekyba su žmogaus prigimtimi, surasti žmogaus sieloje pozityvią jo veiklos spyruoklę. Tačiau suteikdamas tokią reikšmę prekybos padariniams jis negali nesidomėti jų priežastimis, jis negali aiškiai ir tiksliai nepaaiškinti jos atsiradimo ir raidos. Iš tikrųjų aiškindamas prekybos genezę Montesquieu pasiūlo savo istorijos raidos aiškinimą, nes prekybos pažanga suteikia Europos istorijai dinamizmo ir vienybės. *Apie įstatymų dvasią* XX knygos 5 skyriuje yra esminis tekstas, kurį privalau pacituoti ištisai, nes jis dėl keisto savo pobūdžio yra lemiantis:

> Marselis – tai būtinas prieglobstis audringoje jūroje, tai vieta, į kurią vėjai, jūros seklumos ir krantų vingiai priverčia įplaukti laivus ir išsilaipinti jūrininkus. Nederlingos šio miesto apylinkių žemės privertė gyventojus plėtoti ekonominę prekybą. Gamtos šykštumą reikėjo kompensuoti dideliu darbštumu; kad susigyventų su barbarais, būsimais jų gerovės kūrėjais, marseliečiai privalėjo elgtis tinkamai. Jie turėjo būti nuosaikūs, kad nuolat galėtų gyventi ramioje santvarkoje, kad galėtų gyventi iš prekybos (kuo mažiau esama naudos, tuo lengviau ją išlaikyti savo rankose), jie turėjo būti santūrūs.
>
> Ekonominės prekybos atsiradimą sąlygojo prievarta ir priespauda. Tai vertė žmones ieškoti prieglobsčio pelkėse, salose, jūrų seklumose ir netgi uolose. Taip atsirado Tyras, Venecija ir Olandijos miestai. Bėgliai ten buvo saugūs, tačiau jiems reikėjo pragyvenimo šaltinių. Ir jie juos surado. Tokių būta visame pasaulyje.

Prekybinių miestų veikla, arba ekonominė prekyba[50], randasi ne iš pozityvaus individo arba grupės pasirinkimo; niekas nesiima šios prekybos dėl jos pačios, ji nėra prigimtinis tikslas. Ekonomine prekyba prade-

---

[50] Tai tikroji prekyba; ją Montesquieu skiria nuo „prabangos prekybos“, pagrįstos pertekliaus užgaida.

dama verstis iš būtinybės išlikti. Žmogus nepasirenka ne tik šios veiklos, kuri veikiau yra atoveiksmis nei veiksmas, bet ir vietos, kurioje tai bus daroma: įsakymus duoda krantų linija, uolos ir nederlingos vietovės reikalavimai. Ar gali jis pasirinkti bent jau dorybę? Anaiptol. Uolumas, teisingumas, nuosaikumas, nereiklumas – visos šios dorybės randasi iš būtinybės išgyventi nepalankiomis sąlygomis. Ekonominė prekyba, arba tiesiog prekyba, yra ta priemonė, kuri dorybę paverčia būtina priemone būtinam tikslui – būtinam išsigelbėjimui.

Anksčiau esu paminėjęs Hobbeso kritiką, nukreiptą prieš tradicinę moralės filosofiją ir jos teleologiją. Hobbeso manymu, moralinių dorybių prasmė yra ne būti tikslu, siektinu dėl jo paties, bet būti savęs išsaugojimo priemone. Prekybiniai miestai, kokius juos aprašė Montesquieu, patvirtina Hobbeso teoriją įgyvendindami ją. Teisybė, karingų graikų miestų dorybę, kaip patyrėme, Montesquieu iš bendražmogiško tikslo, kokia ji buvo graikų filosofams, pavertė konkrečios politinės santvarkos, demokratijos, išlikimo priemone. Bet jeigu karinguose miestuose politinio darinio išlikimas nesutampa su jį sudarančių individų išlikimu – jie netgi linkę vienas kitą neigti, – prekybiniuose miestuose politinį darinį atsirasti ir gyvuoti verčia individų troškimas išlikti. Kovojančių miestų piliečiai pasižymi dorybėmis, kad mokėtų mirti, o prekiaujančių miestų piliečiai pasižymi dorybėmis, kad sugebėtų išgyventi. Bet abiem atvejais dorybių ir aistrų sandarą lemia tik vienas poreikis išlikti veikiant individą arba grupę.

Karingos grupės išlikimas dažnai numato individo auką. Mes jau matėme nagrinėdami dorybę, kaip ši auka, kaip ir vienuolio auka, galėjo būti įsakmaus troškimo arba reikmės, žodžiu, „aistros", objektas. Panašioje sąrangoje Montesquieu įžvelgia šio troškimo, tokio būdingo karingiems miestams, varomąją jėgą – šlovės troškimą. „Žmonėms, kurie tenkinasi tik tuo, kas būtina, nelieka trokšti nieko, išskyrus garbės sau ir tėvynei"[51].

[51] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, VII. 2, p. 101. Mes prisimename, ką Montesquieu sakė apie vienuolių dorybę: „...*palikdami* tik vieną aistrą – tiems patiems nuostatams, kurie juos varžo" (išskirta mano).

Garbė, kurios karingasis pilietis siekia paaukodamas savo prigimtį, yra tai, kas lieka iš šio žmogiškojo gyvūno troškimo, kai jis nenumalšina savo alkio.

Tad ar galima sakyti, kad prekybinė veikla, priešingai nei šlovės troškimas arba paklusnumas įstatymui, yra tiesioginė šio troškimo ir šio alkio tąsa, – spontaniška arba bent jau racionali išraiška? Pagaliau ar ji tikrai vienintelė įgimta visuomeniško žmogaus veikla? Ar Montesquieu ją skelbdamas panėši į savo gerbėją Constant'ą? Nieko panašaus, nes mes staiga sužinome, kad prekybos priežastis, dėl kurios ji yra būtina ir naudinga, iš esmės glūdi ne įgimtame alkyje, kuris skatina prasimanyti maisto iš šykščios gamtos, bet „prievartoje ir persekiojime", tai yra tam tikruose žmogaus veiksmuose. Gelbėdamiesi nuo „prievartos ir persekiojimo", sako Montesquieu, žmonės ieško prieglobsčio Marselyje ir ima verstis prekyba.

Ekonominės prekybos pradininkai, prekiaujančių miestų steigėjai buvo atstumtieji, tremtiniai ir pabėgėliai; jie neturėjo žemės, iš kurios galėtų gyventi. Bet dabar jie pasisavina ne naujas žemes, bet įsikuria *in extremis*, ant uolų. Prekybinė veikla pasižymi tuo, kad ji neturi ir jai nereikia savos žemės. Prekybos dėka visas pasaulis virsta išsigelbėjusiųjų valdomis. Taigi tokie miestai, kaip Tyras, Venecija arba Olandijos miestai, yra ypatingi ir netgi keisti politiniai dariniai, kurių veiklos principai yra, sakytume, priešingi kitų politinių darinių principams.

Politinius darinius paprastai riboja sienos, kurios yra pirmutinis jų apibūdinimas ir kurios užtikrina svarbiausius pragyvenimo dalykus ir apskritai gėrybes, reikalingas žmonių gerovei: savęs aprūpinimas yra ne tik sąlyga, bet ir labai aiškus miesto gyvavimo tikslas[52]. Prekybiniai miestai, priešingai, gauna savo pragyvenimą iš politinio darinio išorės; arba veikiau prekybinė veikla panaikina lig šiol lemiamą skirtumą tarp vidaus ir išorės. Tad Montesquieu gali visiškai tiksliai sakyti, kad prekiaujantys miestai pelnosi maistą iš „viso pasaulio". Kita vertus, politiniai dariniai paprastai

[52] Žr. Aristotelis. *Politika* / vert. M. Strockis. – Vilnius: Pradai, 1997, 1252b.

sukuriami, sutvirtinami ir pertvarkomi, kad pajėgtų ginti savo piliečius nuo priešų; prekybinių miestų gynyba iš esmės yra bėgimas. Politiniai dariniai, pagrįsti ekonomine prekyba, tokie, kokius aprašo Montesquieu, tam tikra prasme yra visiška priešingybė tiems politiniams dariniams, kurių apsaugos siekė dauguma žmonių. Šiuos naujus politinius darinius pagimdė prievarta, neatsiejama nuo tradicinių politinių darinių. Vadinasi, prekybiniai miestai nėra ypatingos valstybinės santvarkos tarp kitų valstybinių santvarkų: jie gimsta ir gyvuoja dėl kitokios žmogiškosios veiklos logikos nei ta, kuri reiškiasi įprastinėje politikoje.

Taigi ima įgauti pavidalą formali pastaba, kurią padarėme anksčiau[53] ir kurios dėka Montesquieu, parodęs, kad anglų valstybinės santvarkos neįmanoma aprėpti netgi iš pagrindų nauja jo sukurta klasifikacija, „mūsų akims" atskleidžia tai, kad politikos lauko negali tapačiai, tai yra visapusiškai, apimti jokia politinė klasifikacija. Tokia klasifikacija rodo, kad politinė problema yra *viena*, bet gali turėti įvairių sprendimų, skirtingai derinančių tuos pačius elementus pagal įvairiopus ir dažnai nesuderinamus kriterijus, kurie savo ruožtu yra racionalių ginčų ir vertinimų objektas[54]. Tad prekybinių miestų analizė mums atskleidžia, kad jie moraliai, socialiai ir politiškai veikia iš esmės skirtingai nei kiti politiniai dariniai, linkę visada kariauti. Čia turime reikalo ne su dviem valstybinėmis santvarkomis, bet, maga sakyti, su dviem politinio gyvenimo sanklodomis.

Šią kitokią politinio gyvenimo sanklodą, šią kitokią žmogiškosios veiklos logiką galima apibūdinti taip: geri rezultatai, ir netgi „dorybingieji miestai", politikoje tikriau pasiekiami bėgant nuo blogio nei siekiant gėrio. Pasitelkę geresnės santvarkos įstatymą, mėgindami tiesiai ir naiviai sukurti gerą miestą, dorybės miestą, žmonės patiria labai sunkius suvaržymus (jie „slegia" jų prigimtį) ir pasmerkia save karo gyvenimui su kitais žmonėmis arba su savo pačių prigimtimi. Didžiausias gėris, kurio gali susilaukti žmonės, yra tas, kurį jie laimi iš juos užklupusio blogio.

---

[53] Žr. šios knygos I skyriaus 4 paragrafą.

[54] Žr. V skyrių, nuo 6 iki 10 paragrafų.

## XV

Bet ar prekybinių miestų genezė yra pačios prekybos genezė? Pagaliau prekybos nauda miestus pasiekia tik per visuotinio smurto, kurį kursto tradicinė karinga politika, *as usual* politika pertraukas, ir netgi atrodo, kad jų gyvavimas priklauso nuo šio smurto. Ar prekyba ir jos teikiama nauda gali būti visuotinė? Ar nėra skirta jai būti, taip sakant, riboto skaičiaus palankiai geografiškai išsidėsčiusių miestų specifika? Montesquieu atsakymas nekelia abejonių. Prekybos teikiama nauda gali būti visuotinė; be to, jos visuotinumas yra išganingas. Šitai jis įrodo, ko gero, pačiame svarbiausiame veikalo *Apie įstatymų dvasią* skyriuje, pavadintame „Kaip prekyba prasiskynė Europoje kelią tarp barbarų“[55].

Išeities taškas yra moralinės filosofijos ir teologijos „kasdienis reikalas“: skolinimas už palūkanas. Jį yra pasmerkęs Aristotelis ir scholastinė tradicija. Montesquieu akimis žiūrint, šis pasmerkimas yra absurdiškas ir pragaištingas, „nes kaskart, kai uždraudžiamas natūraliai leistas arba būtinas dalykas, paprastai paverčiami negarbingais tai darantys žmonės“. Jis čia nepatikslina, ar skolinimas už palūkanas yra „būtinas“, ar „natūraliai leistas“. Bet specialiai tam skirtame skyriuje Montesquieu nurodo, kad skolinimas už palūkanas yra būtinas ir kad, jeigu nebus skolinama už nedideles palūkanas, tada tai bus daroma už lupikautojiškas: „Visuomeniniai reikalai vis dėlto turi būti tvarkomi“[56]. Montesquieu neneigia, jog religija gali teisėtai reikšti savo neigiamą požiūrį į skolinimą už palūkanas, bet ji turi jį pateikti tiktai kaip gera linkintį patarimą, o ne kaip tikrą draudimą, kuris gali būti paskelbtas įstatymu: „Duoti kam nors savo pinigus skolon be palūkanų – pagirtinas poelgis; matyt, toks veiksmas gali būti religinės tarybos, o ne civilinio įstatymo reikalas“. Skolinimas už palūkanas tam tikra prasme yra svarbiausias moralinės Montesquieu filosofijos patikrinimas, nes jo draudimas pagimdo blogybę, turiu galvoje lupikavimą. Apie jį Montesquieu sako: „Įstatymai, puolantys į kraštutinybes dėl gėrio, sukelia didžiausią blogį“.

---

[55] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XXI, 20, p. 383.

[56] Ten pat, XXII, 19, p. 418.

Grįžkime prie mūsų temos. Dėl negarbės, kurią užtraukia jo uždraudimas, skolinimas už palūkanas, arba veikiau lupikavimas, tapo žydų, kurie savo rankose sukaupė turtus, verslu. Tuo jie skatino kunigaikščių godulį, ir šie dažnai juos apiplėšdavo, kartais netgi griebdavosi prieš juos žiaurybių. Montesquieu toliau rašo:

> Vis dėlto prekyba skynėsi kelią iš pačių prievartos ir nevilties gelmių. Žydai, kuriuos nuolat vydavo iš vienos šalies į kitą, rado būdą, kaip apsaugoti savo turtą ir tuo visiems laikams atėmė iš valdovų galimybę juos gainioti, nes valdovai, labai norėję jų atsikratyti, visai nenorėjo atsikratyti jų pinigų.
>
> Jie išrado vekselį, kuriuo prekyba buvo apsaugota nuo prievartos ir galėjo išlikti visur, nes jo dėka turtingiausių pirklių turtas įgijo neapčiuopiamą formą, galėjo keliauti visur niekur nepalikdamas pėdsako.

Kaip matėme, prekybiniai miestai gelbėjosi nuo smurto įsikurdami „pelkėse, salose, jūrų seklumose ir netgi uolose". Iš pradžių jie slėpėsi, vėliau darėsi naudingi, galiausiai būtini. Žydai viduriniaisiais amžiais neturėjo galimybės įkurti tokį miestą netgi pačiose atgrasiausiose vietose. Tad jie rado priemonę – vekselį[57], kaip paversti savo turtus visiškai nematomais; taigi jie yra kaip ir prekybinis miestas, kuris yra arba gali būti visur ir kurio turtų nematyti niekur. Vekselis išvadavo prekybą iš ją varžiusių apribojimų; ji jau nebe kai kurių specializuotų miestų verslas; bet kuris individas, kuris ja manosi, siekia būti toks neįveikiamas kaip Marselis savo įlankoje arba Venecija savo salose. Vekselio įvykdytos revoliucijos dėka prekyba nuo šiol galėjo būti universalizuota ir vis labiau universalėjo.

Palyginti su įprastiniu politiniu pasauliu su jo sienomis, valdovais ir kariuomenėmis, prekyba yra „kitoks pasaulis", neregimas, be

[57] Montesquieu savo *Pensées* (77, cituotas leid.) rašo: „Nuostabu, kad žmonės sugalvojo vekselį taip neseniai, nuo to laiko pasaulyje nėra nieko naudingesnio".

vadų, be teritorijų arba toks, kurio valdos yra pasaulis, neturintis fizinės prievartinės jėgos, bet visada tam tikru mastu primetantis savo įstatymus politiniams vadovams. Politikos pasaulio atžvilgiu prekyba elgiasi kaip religijos pasaulis, į kurį yra panaši. Bet jeigu ji duoda gerų rezultatų, kurių duoda arba turėtų duoti religija sušvelnindama valdinių ir valdovų papročius, tai ji neturi pastarosios blogybių: ji „nepadalija" žmogaus gyvenimo, sukurdama antrąją valdžią; ji neugdo fanatizmo, bet priešingai[58]. Kur religija „ieško", ten prekyba „randa".

Štai kaip Montesquieu gauna pamoką ir ironizuoja Europos istoriją:

> Taigi už visas bėdas, lydėjusias prekybos griovimą, mes turime būti dėkingi ne scholastų samprotavimams, o valdovų gobšumui – už vieną dalyką [vekselio išradimą], kuris tam tikru mastu išvadavo prekybą iš jų valios.

Svarbu nuspręsti, kas saugo ir kas gelbsti. Akivaizdu, kad blogis veiksmingesnis už gėrį.

Aptardamas Europos istoriją, Montesquieu mums atskleidžia, kad žmogiškasis pasaulis yra pasidalijęs į du veikimo būdus. Arba siekiama gėrio, bet šios pastangos, susidūrusios su būtinybe, pagimdo blogį: „Įstatymai, puolantys į kraštutinybes dėl gėrio, sukelia didžiausią blogį"; arba bėgama nuo blogio ir šis bėgimas – kaip galima nebėgti nuo to, kuris nori jus užmušti arba jus apiplėšti? – pagimdo gėrį. Būtinybė sugadina gėrį ir ištaiso blogį. Kadangi būtinybė visada veiks žmones, protingiausias ir naudingiausias veikimo būdas yra tas, kuris, užuot siekęs pažeminti būtinybę teigdamas gėrį arba perdėtai aukštindamas tai, kas geriausia, moka kukliai paversti ją nuolatine sąjungininke ir gauti naudos iš jos neišsenkančios energijos: žmonės amžinai stengsis išvengti kančių ir mirties.

---

[58] Žr. šios knygos I skyriaus 14 paragrafą.

Teisinga, kad naudingas veikimo būdas randasi iš pražūtingų rezultatų: didingi scholastų išprotavimai[59], sugriovę senąją prekybą, sukėlė visuomenės suirutę ir smurtą, dėl kurių radosi vekselis, taigi ir šiuolaikinė prekyba. Bet žmonija nėra amžinai pasmerkta patirti blogį arba jo neišvengiamumą, ieškodama kelio į jai pasiekiamą gėrį. Sugalvojusi išradingą mokėjimo būdą, prekyba siekia tam tikru būdu tapti nepažeidžiama. Į darbą buvo paleistas mechanizmas, kuris pakeičia begalinę, arba ciklišką, gėrio ir blogio kaitą vykstant pažangai. Pažvelkime, koks užkrečiamas yra Montesquieu tikėjimas ilgalaikiais šio mechanizmo padariniais:

> Nuo tol valdovai turėjo valdyti daug išmintingiau, apie ką anksčiau jie nė nepagalvodavo, nes paaiškėjo, kad griežti valdžios veiksmai yra tokie nevėkšliški, jog patirtis įrodė, kad gerovę atneša tiktai švelnus valdymas.
>
> Bus pradėta gydytis nuo makiavelizmo ir kasdien vis labiau bus sveikstama <...>.
>
> Didelė laimė žmonėms patekti į tokią situaciją, kuri verstų juos būti gerus siekiant naudos sau, tuo tarpu jų aistros skatina blogas mintis.

Taigi tai, kas labiausiai rekomenduoja prekybą žmogiškųjų dalykų nepastovumo stebėtojams, yra kaupiamojo pobūdžio prekybos padariniai. Kai plinta ir tvirtėja neregimų turtų tinklas, kai vystosi tai, ką netrukus Adamas Smithas pavadins *the system of natural liberty*, kunigaikščiai

---

[59] Savo darbe *Réponses et explications données à la Faculté de Théologie* Montesquieu rašo: „Taigi Bazilijaus įstatymas draudė be galo imti procentus bet kokiu atveju. Imperatorius Leonas išleido kitą įstatymą, kuriuo jis aukštino savo tėvo įstatymų grožį ir kilnumą; bet jis sakė, kad šis įstatymas pridarė daug blogybių, kad liautasi skolinti visur ir kad dėl to taip nukentėjo imperija, jog jis yra priverstas atšaukti šį kilnų įstatymą ir pasitenkinti sumažindamas palūkanas nuo 12 proc. iki 4 proc. per metus". (Montesquieu. *Oeuvres complètes*, éd. R. Caillois, Paris, Gallimard, Bibl. de Pléiade, 1951 , t. 2, p. 1186–1187.)

įsitikina, kad jų paskatos blogai elgtis pamažu netenka pagrindo. Kai nusikaltimas tampa klaida, negrabumu, kvailumu, jis daromas vis rečiau. Mainų sužlugdymas arba kreditų sulaikymas kunigaikštį nusikaltėlį veiksmingai atskiria nuo blaiviai protaujančios visuomenės ir jis greitai ima gailėtis savo poelgių.

Matome, kad šiuolaikinės patirties „įvykių eiga", tai yra „veiksminga tiesa", pataria kunigaikščiams kitką nei „patys būtų pagalvoję", kitką nei būtų pasiūlęs pats Machiavelli. Pastarasis juos ragino imtis iniciatyvos „griežtomis priemonėmis", tais *esecuzioni*, kurie padaro piliečius arba valdinius *satisfatti e stupidi* [60]. Bet šiuolaikiniai valdovai to griebiasi vis rečiau ne todėl, kad būtų dorybingesni už savo pirmtakus, bet todėl, kad jie labiau paiso savo interesų; arba veikiau todėl, kad faktiškai ir „dėl įvykių eigos" yra labiau suinteresuoti nei jų pirmtakai elgtis garbingai.

Taigi kunigaikščių interesas arba būtinybė Montesquieu laikais kalba kita kalba nei Machiavelli'o laikais. Anot pastarojo, „valdovas, norėdamas išsilaikyti soste, turi kartais būti ir blogas, ir naudotis blogiu ir gėriu – nelygu koks reikalas"[61]. Kunigaikštis ne tik turi išmokti būti negeras, bet „reikalo prispirtas turi nepabijoti ir blogio"[62]; kai jis atsižada būti geras arba nusprendžia būti piktas, makiaveliškasis kunigaikštis visada paklūsta tik savisaugai. Taigi, jei būtinybė kartais verčia kunigaikštį engti arba netgi žudyti, ji visada verčia jo valdinius, bent jau kai kuriuos iš jų, tikras ir galimas aukas, stengtis ištrūkti iš priespaudos. Troškimas išvengti mirties ir kančių visais atžvilgiais yra bendražmogiš-

---

[60] Makiavelis N. *Valdovas*, sk. 7; ir žr. Harvey C. Mansfield, *The Taming of the Prince*, New York, The Free Press, 1989, p. 121–149.

[61] Ten pat, p. 60: „*Onde e necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità*" („Užtat valdovas, norėdamas išsilaikyti soste, turi kartais būti ir blogas, ir naudotis blogiu ir gėriu – nelygu koks reikalas").

[62] Ten pat, XVIII sk. „<...> *sapere intrare nel male, necessitato*" („<...> reikalo prispirtas turi nepabijoti ir blogio").

kesnis ir įsakmesnis už būtinybę žudyti. Prekyba yra veikla, leidžianti *gauti naudos* iš šios neišvengiamos nelygybės ir institucionuoti šią naudą paverčiant ją visuotine.

Anksčiau sakiau, kad Montesquieu, kuris iš visų jėgų stengėsi išryškinti teigiamus prekybos padarinius, vengė nurodyti prekybos šaltinį, prigimtinę varomąją žmogaus sielos jėgą[63]. Šį teiginį galima patikslinti. Montesquieu niekada neaprašo prekybos kaip prigimtinio teigiamo troškimo išraiškos, ar tai būtų troškimas turėti, apie kurį kalbės Benjaminas Constant'as, ar tai būtų troškimas pagerinti savo dalią – *the desire of bettering one's condition*, – kuriame Adamas Smithas galiausiai įžvelgs neįveikiamą gerinimo, *improvement*, veiksnio principą, suteikiantį prasmę Europos istorijai[64]. Iš pradžių prekybos buvo trokštama arba norima ne dėl jos pačios, bet kaip priemonės siekiant išvengti mirties arba skurdo. Šioje baimėje ir šiame vengime slypi jos ištakos. Žinoma, be šio pradinio impulso, taip sakant, po jo egida, prigimtinis šio pasaulio turtų troškimas, „malonumų" troškimas, kaip mielai sakys Constant'as, arba „gyvenimo patogumų" troškimas, kurį jau minėjo Montesquieu[65], dar turės plačiai išsiskleisti. Bet, atsižvelgus į viską, reikia sakyti, kad prekyba nėra prigimtinio esminio žmogaus sielos troškimo objektas ar projektas.

Vadinasi, Europos istorijos vystymąsi sukelia ir kreipia vyksmas, kuris tiesiogiai neslypi žmogaus prigimtyje. Žmogus, pasak Montesquieu, nėra prekiaujantis gyvūnas, kaip buvo visuomeninis gyvūnas, pasak Aristotelio. Tai, kas nutinka prekiaujančiam ir kas yra jam naudinga, tik netiesiogiai siejasi su jo prigimtimi. Nuo šio suvokimo arba interpretacijos priklauso galia, kurią Montesquieu tuo metu pripažįsta istorijai.

---

[63] Žr. šios knygos I skyriaus 14 paragrafą.

[64] Žr. šios knygos III skyriaus 1 paragrafą.

[65] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XXV, 12.

XVI Laikas susidaryti sintetinį vaizdą apie dvi politikos, veiklos, žmogaus gyvenimo sanklodas, tarp kurių Montesquieu daro, arba veikiau įveda, tokį didžiulį skirtumą.

Lig šiol, turiu galvoje, iki XVIII amžiaus, europiečiai iš esmės gyveno valdomi pilietinės arba krikščioniškosios dorybės ir įstatymo, verčiančio statyti į pavojų savo gyvybę arba slopinti savo prigimtį. Bet jie vis labiau linksta gyventi prekybos ir laisvės valdžioje, kurią įdiegia ir palaiko troškimas, būtinybė išvengti mirties ir skurdo; jie vis labiau remia šiuolaikinės patirties valdžią.

Šias abi santvarkas, kaip matėme, galima aprašyti: pirmąją kaip tokią, kur žmogaus veikimo varomoji jėga yra gėrio, vadinasi, ir to, kas geriau, paiešką, antrąją kaip tokią, kur pirmiausia ir labiausiai svarbu išvengti blogio. Abi šios galimybės aiškiai „įrašytos žmogaus prigimtyje“, kiekvienas žmogus kasdien turi šimtus progų pasinaudoti viena ir kita. Bet, jei remiamės prigimties idėja, nesuprantame, kaip prigimtis gali turėti du tokius skirtingus ir kone priešingus veidus, jog taip skiriasi vienas nuo kito, kad šios galimybės, pagal apibrėžimą pastovios, atitinkamai ir atskirai apibūdina dvi viena po kitos einančias epochas, dvi viena po kitos einančias žmogiškosios patirties sanklodas. Kadangi abi šios vienodai įgimtos galimybės eina viena po kitos, tačiau yra nesuderinamos viena su kita, jų negalima vėl traktuoti kaip prigimtinę vienybę, kurią, atrodo, modifikuoja ir valdo kažkas *stipresnis* už ją pačią. Vadinasi, savo kaita, savo istorija, kurią jos formuoja, šios galimybės rodo prigimties sampratos netinkamumą, kaip ir klasikinės filosofijos, kurios horizontas yra ši idėja. Taigi Montesquieu negali tiksliai atsakyti į klausimą, ar prigimtį labiau atitinka įstatymo ar laisvės santvarka? Jis ir neturi atsakyti, nes žmogiškosios tvarkos klausimas tokiu atveju daugiau nebekyla.

Galbūt kas nors pasakys, kad šie teoriniai išvedžiojimai yra pernelyg skrupulingi, kad viskas tikrovėje perša paprastą ir tiesų atsakymą: kadangi senoji santvarka slėgė prigimtį, pastaroji išvaduojama ir randa savo pilnatvę naujoje santvarkoje. Šis įspūdis apgaulingas. Jei Montesquieu iš tiesų pagrindžia savo mokymą gerai išreikšta pažangos idėja,

kurią stengėmės išsiaiškinti šiame skyriuje, tai jis nepastebi viso „progresyvinio“ naivumo; konkrečiai, jis nepatikliai žiūri į malonumus, kuriuos žmogaus prigimtis gali rasti Anglijoje. Anglų santvarkos varomoji jėga yra „nepakanti“ blogio atžvilgiu. Taigi anglai, kuriems „viskas“ yra „nepakenčiama“, yra nelaimingi „turėdami tiek daug priežasčių nebūti tokiems“[66]. Šiuolaikinę laisvę klibina ne gėrio ar to, kas geriau, trauka, bet *vis a tergo*: blogio, tikro ar įsivaizduojamo, baimė, „blogybių pojūtis“. Montesquieu tokiais žodžiais nusako laisviausios Žemės tautos padėtį: „Vergija visada prasideda apsnūdimu. Bet tauta, kuri bet kokiomis sąlygomis nenurimsta, kuri gnaibydama save aptinka skaudamas vietas, nė už ką negali apsnūsti“. Anglų laisvė yra budrumas tokios tautos, kurios nepaprastas jautrumas neleidžia jai užmigti. Laimė, nesunku tarti, kad pasitenkintų „nuosaikesne“ laisve, bet prancūzų monarchijai būdingai laisvei visada kelia grėsmę despotizmas, šis žmogiškosios prigimties „įžeidimas“. Jei norime galutinai išguiti despotizmą, kuris yra monarchijos nelemtis, reikia ryžtis būti „nepaprastai laisviems“. Vadinasi, reikia pripažinti moralinius prekybos ir laisvės padarinius, kurie ne visi yra palankūs prigimtinei žmogaus didybei ir laimei[67].

Reikėjo aptarti šį progresyvinio blaivaus proto daromą priekaištą griežtam pažangos mokymui. Dabar galime suformuluoti sintezę, kuri yra šio skyriaus objektas.

Taigi jei dorybės arba įstatymo santvarką galima teisėtai pavadinti „prieštaraujančia prigimčiai“, tai laisvės santvarkos, griežtai kalbant, negalima pavadinti „atitinkančia prigimtį“. Ji negali būti įvairias žmonių gyvenimo galimybes vienijantis elementas. Valstybinių santvarkų klasifikacija pagal didesnį ar mažesnį jų atitikimą prigimčiai užleidžia vietą kaitai dviejų didelių įstatymo ir laisvės santvarkų, kurias nuo šiol vadinti valstybinėmis būtų anachronistiška, bet visiškai derėtų jas va-

---

[66] Ten pat, XIV, 13; XIX, 27.

[67] Ten pat, XIV, 13; XIX, 27; VIII, 8; XXIII, 11; V, 11; XIII, 17; XX, 2.

dinti istorinėmis. Istorija, o nebe Prigimtis, yra abi santvarkas vienijantis elementas, kuriame reiškiasi jų kaita ir nesuderinamumas. Šiuolaikinė patirtis, atskleidžianti šį naująjį elementą, nėra vien tiktai prekybos ir laisvės padarinių patirtis, tai yra ir jų kaitos, ir nesuderinamumo patirtis, vadinasi, ir jos pačios nesuderinamumo su ankstesnėmis santvarkomis patirtis. Kas akimirką ji vis labiau tolsta nuo praeities ir skiria dabartinį ir būsimąjį pasaulį linija, išryškinančia šį skilimą; ji atskleidžia, kad tankiame žmogaus gyvenimo audinyje su jo gėrybėmis ir blogybėmis driekiasi randas, kuris jungia arba skiria dvi gyvenimo galimybes, – tą, kuri siekia abejotino, linkusio geisti gėrio, ir tą, kuri, susidūrusi su būtinybe, stengiasi išvengti blogybių, kurioms iš anksto metodiškai išsiugdė jautrumą. Troškimui siekti geidžiamo gėrio ir šitaip tobulėti priešinasi ir jį pakeičia neatidėliotinas troškimas bėgti nuo blogio, kad išliktum sveikas ir laisvas.

Blogis gali būti mirtis arba skausmas, arba visų pirma paprastas nepatogumas, kuris būdingas blogio padariniams. Bet ar visas blogybes galima priskirti nepatogumui, kurio turime atsikratyti? Tai liečia moralinį ir dvasinį poelgį, kuris pasižymi fizinio judesio energija ir paprastumu ir kurio esmė yra nusigręžti nuo įstatymo ir gėrio, kurie peršasi žmogui, kad jis būtų visiškai atviras skausmingam nepatogumo spaudimui, šiam *vis a tergo*, stumiančiam mus į vis laisvesnę erdvę. Pasiryžęs metodiškai žengti visus žingsnius, išlaisvinančius nuo nepatogumo – jausti šaltį arba kaltę, – šiuolaikinis žmogus prieš akis mato tik savo išsilaisvinimo siekių priemones arba kliuvinius jiems.

Vienuolis nesuvokė, kad jo vienutė „nepatogi“. Jis galėjo mirti nuo šalčio taip ir nenutraukęs savo maldos. Šitaip negali atsitikti šiuolaikiniam žmogui. Jo pirmoji *mintis* yra užsikurti ugnį. Toks yra šiuolaikinės patirties kuklus prioritetų ir išlaisvinamųjų veiksmų pokytis. Jai plečiantis ir aštrėjant, visi nusistovėjusio gyvenimo elementai atrodo vis pavaldesni prigimčiai prieštaraujančiam įstatymui, šeima ir miestas atrodo tokie uždari kaip vienuolio vienutė. Tas, kuris norėjo išpirkti savo kaltę, dabar nori išvengti nepatogios kaltės. Aukščiausias nepatogumas yra nepatogumas, pagimdantis patį įstatymą, kuris

slegia ir yra priešiškas prigimčiai. Tam, kuris pakeitė prioritetus ir kuris, vadinasi, nemėgsta įstatymo prioriteto[68], įstatymas yra vienas tų negyvų ir liūdnų dalykų, kurie jį varžo, erzina, glumina ir nuo kurių jis nusigręžia; jis vengia įstatymo. Vengti įstatymo yra visai kas kita nei jam nepaklusti. Nepaklusti įstatymui yra būdinga žmogui, vengti įstatymo yra būdinga šiuolaikiniam žmogui: šis vengimas – visa jo patirtis.

Kadangi šiuolaikinis žmogus nuolat eksperimentuoja savyje su dviejų moralinių nuostatų kaita ir nesuderinamumu, su dviem dėmesio ir siekių kryptimis, jis nesvyruodamas ir tvirtai daro išvadą, kad yra dvi viena po kitos einančios ir nesuderinamos žmonijos, senoji ir naujoji, vadinasi, ir savimonė, suvokimas, kad esi šiuolaikinis, yra šio skilimo suvokimas. Kai aiškiai ir objektyviai susiklosto šis suvokimas, jis padaro išvadą, kad abi skirtingos, viena po kitos einančios ir nesuderinamos žmonijos glūdi elemente, kuris negali būti nei prigimtis, nei įstatymas, jis yra visų kaitų motina ir suma, tai yra Istorija, ir yra jo nešamos.

Bet ar šios Istorijos, kaip Paskutinio Elemento ir Visumos, teigimas jau nėra šiuolaikinės patirties iškraipymas? Ar šiuolaikinė patirtis, kaip skilimo patirtis, nepasireiškia dvigubu neigimu, ar bet koks Istorijos teigimas staiga neaptemdo jos raiškos ir veikimo? Palyginti su

---

[68] *Mėgaujuosi tavo įstatais;*
*tavo žodžio paisysiu.*
*Būk dosnus savo tarnui,*
*kad gyvenčiau laikydamasis tavo žodžio.*
*Atmerk man akis,*
*kad suprasčiau tavo Mokymo nuostabius vaisius.*
*Gyvenu tik kaip ateivis žemėje,*
*neslėpk nuo manęs savo įsakymų.*
*Širdis man alpsta nuo ilgesio, –*
*dieną ir naktį ieškau tavo sprendimų.*

(*Ps 119, 16–20*).

senuoju įstatymu, slopinančiu prigimtį, naujoji santvarka yra prigimties teigimas, bet senoji santvarka suponuoja tam tikrą prigimties aiškinimą ir teigimą, neišvengiamai sumišusį su įstatymu, ir, palyginti su pastarąja, naujoji santvarka siekia būti gryna laisve, kuriai negali pakenkti joks prigimtinis tikslingumas. Šiuolaikinė sąmonė neigia senąją santvarką, gyvenimą pagal prigimtinį įstatymą ir kartu ji neigia prigimtį dėl laisvės. Kaip tik todėl, kad ji to nesuvokia, ši dviprasmybė suteikia bendrai sąmonei ypatingą pasitikėjimą ir gebėjimą sklisti: dvigubo neigimo dėka šiuolaikinis žmogus labai atvirai ir labai kukliai jaučiasi esąs aukštesnis už viską – ar tai būtų įstatymas, ar prigimtis – ir visų pirma už visas prieš jį buvusias žmonijas. Bet ar pati šiuolaikinė filosofija, kuri be paliovos stengiasi atskleisti vis radikalesnį už pažangos, jaudinančios liaudį, istoriškumą, nėra auka šio tokio akivaizdaus dvilypumo?

Antras skyrius

# SOCIOLOGINIS POŽIŪRIS

I

Nuo tam tikro meto jausmas, kad „gyvenama istorijoje", o ne gamtoje arba kūrinijoje ir ne įstatymo valdžioje, peršasi Europos sąmonei kaip lemiamas faktas: visos įprastinės valdžios nublanksta prieš šio Didžiojo fakto spindesį. Kas gi galėtų priešintis „dabartinės epochos reikalavimams"? Nors Montesquieu subtiliai ir griežtai nustatė naujosios valdžios teises jau XVIII amžiaus pirmoje pusėje, bet tiktai po revoliucinio periodo ir tiktai kitame amžiuje ji primetė save visiems žmonių sluoksniams. Palyginkime rafinuotą Montesquieu žaidimą žodžiais „ieškoti" ir „rasti", kuriame įžvelgėme pirmąjį filosofinį istorijos valdžios sąvokos įdirbį su šia Lamartine'o deklaracija, kurioje naujosios žmonijos atsiradimas pasižymi įvykusio fakto akivaizdumu ir baugiu apreiškimo prestižu:

*Padaryta; žodis nuskriejo virš marių;*
*Chaosas verda ir brandina kitą pasaulį,*
*O žmonių giminei, liekančiai be skeptro,*
*Išganymas slypi visuose ir nė viename iš žmonių!*
*Neaprėpiamame naujojo vandenyno bangavime,*
*Padangės ir laivo siūbavime,*
*Milžiniškose bangose, griūvančiose ant mūsų galvų,*
*Jaučiame, kad žmogus taip aplenkia Audrų kyšulį*
*Ir perkerta tamsą skrodžiant žaibams*
*Audringąjį kitos žmonijos tropiką.*

*[C'en est fait; la parole a soufflé sur les mers;*
*Le chaos bout, et couve un second univers,*
*Et pour le genre humain, que le sceptre abandonne,*
*Le salut est dans tous et n'est plus dans personne!*
*À l'immense roulis d'un océan nouveau,*
*Aux oscillations du ciel et du vaisseau,*
*Aux gigantesques flots qui croulent sur nos têtes,*
*On sent que l'homme aussi double un cap des Tempêtes,*
*Et passe, sous la foudre et dans l'obscurité,*
*Le tropique orageux d'une autre humanité]*[1].

Tarp Montesquieu ir Lamartine'o „istorija" rado savo atramą ir savo nešėją: „visus" arba „visuomenę". Tuo tarpu kai graikų žmogus ėjo į sąlytį ir pažintį su prigimtimi pasitelkęs politinę miesto santvarką, šiuolaikinis žmogus eina į sąlytį ir pažintį su naujuoju savo elementu, istorija, pasitelkdamas visuomenę. Šiuolaikinė visuomenė – štai istorija, tapusi keliu, kuriuo einama, tiesa, kuri priimama, gyvenimu, kuriame dalyvaujame.

Teisybė, prekyba jau Montesquieu interpretacijoje turi daug bruožų, kurie netrukus bus priskirti visuomenei[2]. Tačiau jos valdžią dar turi iškelti aikštėn ir paaiškinti filosofas, o politikai išmokti „pasinaudoti"[3] jos teikiama nauda. Ji nepasižymi tuo neįveikiamu pergalingumu, kuris pajungs visus žmonių sluoksnius po Prancūzijos revoliucijos. Prekyba, jei galima taip sakyti, dar išlaiko pilietines ir mandagias manieras, kurių niekada nepriims Istorija ir Visuomenė, dvi *Big Sisters*.

Kas gi galėtų pasakyti, ką jis turi galvoje sakydamas, kad visuomenė turės priėjimą prie šiuolaikinio gyvenimo širdies. Jausmas, kad gyvena-

[1] Alphonse de Lamartine. *Voyage en Orient*, Paris, Furne et C[ie], 1859, p. 271.

[2] Adamas Smithas garbindamas *commercial society* nuopelnus tam tikra prasme perša tarpinę grandį. Žr. šios knygos III skyrių.

[3] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XX, 7.

ma „visuomenėje“, mums yra svarbiausias, kaip ir jausmas, kad gyvenama „istorijoje“, ir yra veiksminga pastarojo išraiška. Šis jausmas atrado save ir pavaizdavo save romane; jis davė pradžią naujam mokslui – sociologijai. Čia nieko nepasakosime apie romaną, bet pabandysime perprasti sociologiją, šį požiūrį arba perspektyvą, kuri leidžia ir verčia apie viską kalbėti „sociologiniu požiūriu...“

## II

Žinoma, kad šis mokslas oficialiai buvo sukurtas XIX amžiaus pradžioje, skubant padaryti galą revoliucinei krizei. Tuo metu, kai Prancūzijos revoliucija buvo didžiausias kada nors žmonių sumanytas žygis norint sąmoningai įdiegti racionalią politinę tvarką, garantuojančią fundamentalias teises, į kurias jie turi teisę, sociologija užsibrėžė iš visuomenės reikmių išgauti dėsnį. Taigi Prancūzijos revoliucija yra jungtis tarp dviejų politinės minties periodų, kurie, atrodo, veda dviem visiškai skirtingomis kryptimis, kaip laisvos visuomeninės sutarties ir socialinio determinizmo idėjos. Šis kontrastas iš dalies randasi, žinoma, iš „reakcijos“ į Prancūzijos revoliuciją ir iš socialinės suirutės, kurią, manyta, sukėlęs jos atneštas individualizmas. Bet nereikia teikti pernelyg didelės reikšmės šiam porevoliuciniam visuomenės atradimo atoveiksmiui arba kartais netgi atvirai „reakcijai“[4]. Palikę nuošalyje Reakcijos bambeklius, matome, kad visuomenė ir socialinis determinizmas atrandamas su tokiu pačiu pakilimu, koks lydėjo žmonių lygybės ir laisvės paskelbimą. Žmonijos suklestėjimo, nes vis dar tai mums rūpi, ieškome nebe sąmoningame laisvos ir racionalios tvarkos kūrime, bet klusniame socialiniame determinizme, tiksliau, išganingame žmonių visuomenės vystymesi visais būtinais etapais. Dėl šio dalyko Karlas Mar-

[4] Politinė „reakcinga“ nuostata, kaip žinome, kyla iš „reakcijos“ į Prancūzijos revoliuciją. Vadinamoji „reakcingoji“ arba „retrogradiškoji“ mokykla (Maistre'as, Bonaldas) teigia, kad ši revoliucija savo neregėta ir tiesiog šėtoniška arogancija kvailai ir, beje, be reikalo iškėlė žmogaus valią aukščiau už jo socialinės prigimties reikmes.

xas ir Auguste'as Comte'as yra tos pačios nuomonės. Patenkinama ir teisinga žmogiška tvarka yra ne tiek laisvės vaisius, kiek būtinybės, veikiančios istorijoje ir visuomenėje, padarinys.

XIX amžiuje laisvės šalininkai ir būtinybės stebėtojai, „liberalai" ir „sociologai", yra ne tokie priešiški vieni kitiems kaip atrodo. Kaip žinome, tuo metu, kai liberalai stengiasi per vargus ir nusivylimus įdiegti ir sutvirtinti Prancūzijoje liberalias institucijas, sugebančias lygiuotis į Anglijos ir Jungtinių Valstijų institucijas, sociologai liberalizme yra linkę įžvelgti revoliucinės netvarkos tęsinį. Todėl Comte'as pritarė Louis Napoléono valstybės perversmui anksčiau nei pasiūlė sąjungą jėzuitų generolui prieš „anarchistinio vakarų kliedesio įsiveržimą". Kad ir koks tikras ir esminis būtų šis nesutarimas, vis dėlto reikia pažymėti, kad liberalai pripažįsta ir netgi skelbia, kad naujoji visuomenė, atsiradusi iš Revoliucijos, yra galutinai nusistovėjusi – tereikia ją politiškai tobulinti, – kad neįmanoma grįžti į Senąją Santvarką arba apskritai į nelygybe grindžiamą visuomenę; jų akimis žiūrint, yra neįveikiamas judėjimas, neišvengiama žmonių visuomenių pažanga. Nors ir labai skirtingi, Constant'as, Tocqueville'is arba Chateaubriand'as yra vienodai įsitikinę, kad žmonių istoriją sėkmingai valdo pažangus sąlygų suvienodėjimo dėsnis. Palaikydamas idėją, kad istorijoje ir visuomenėje vyksta nesustabdomas procesas, liberalizmas ir sociologija sutaria dėl fundamentalaus dalyko.

Amžiams bėgant, randasi trečia grupė ir jos įtaka ima stiprėti – tai socialistai. Jie, kaip ir liberalai, mano, kad esminis žmonių pasaulio elementas yra visuomenė, priešpriešinama valstybei ir apskritai politinei tvarkai, kurios atmirimą netgi kai kurie numato. Socializmo ir sociologijos esminį artumą parodo „personalinė unija", kurią abu mokymai įgyvendina Émile'io Durkheimo asmenyje.

Taigi po Prancūzijos revoliucijos šios trys politinės minties mokyklos – liberalai, sociologai ir socialistai – bendrauja per visuomenės sąvoką ir per idėją, kad visuomenė – dar kartą kaip priešprieša valstybei ir valstybės institucijoms – yra istorijos neįveikiamumo ir negrįžtamumo laukas. Šia prasme sociologinis požiūris prasiskverbia į šiuolaikinę mintį ir joje vyrauja.

III Émile'is Durkheimas ypač aiškiai išdėstė šio požiūrio prielaidas. Aš čia aptarsiu jo 1892 metais lotyniškai parašytą disertaciją[5], kurioje prancūzų sociologijos maestro su įspūdingu aiškumu pristato tai, kas sociologinį požiūrį skiria nuo klasikinės politinės filosofijos požiūrio:

Taigi iki atsirandant sociologijos mokslui, buvo būtina jam priskirti tam tikrą objektą. Iš pirmo žvilgsnio išspręsti šią problemą vieni juokai. Argi visuomenės mokslo objektas nėra visuomenės dalykai, tai yra dėsniai, papročiai, religija ir t. t.? Bet jei pažiūrėsime į istoriją, bus aišku, kad ligi pastarųjų laikų joks filosofas nepažvelgė į tai šitokiu požiūriu. Iš tikrųjų jie manė, kad visa tai priklauso nuo žmonių valios ir nesuvokė, jog tai yra realūs dalykai, kaip visi kiti gamtiniai daiktai, kurie pasižymi savomis ypatybėmis, vadinasi, reikalauja mokslų, galinčių juos aprašyti ir paaiškinti; jiems atrodė, kad pakanka išsiaiškinti, ko žmogaus valia turi siekti ir ko vengti organizuotose visuomenėse. Užtat jie stengėsi pažinti ne tai, kokios yra visuomenės institucijos ir reiškiniai, kokia jų prigimtis ir kilmė, bet kokios jos turėtų būti; jiems rūpėjo ne pateikti mums kiek įmanoma tikslesnį prigimties vaizdą, bet pasiūlyti mūsų vaizduotei tobulos visuomenės idėją ir sektiną pavyzdį. Netgi Aristotelis, kreipęs daugiau dėmesio nei Platonas į patirtį, užsibrėžė rasti ne gyvenimo visuomenėje dėsnius, bet geriausią visuomenės formą. Iš pradžių jis taria, kad vienintelis visuomenės tikslas yra padaryti jos narius laimingus puoselėjant dorybes ir kad pastarosios glūdi kontempliacijoje; jis nustato šį principą ne kaip dėsnį, kurio visuomenės laikosi tikrovėje, bet kaip dėsnį, kuriuo jos turėtų sekti, kad žmonės galėtų atskleisti savo prigimtį <...>. Kiti politiniai autoriai, gyvenę po jo, daugiau ar mažiau sekė juo. Ar jie visiškai neatsižvelgė į tikrovę, ar ją daugiau ar mažiau atidžiai tyrinėjo, visi turėjo vieną tikslą: ne pažinti tikrovę, bet ją taisyti

[5] *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit.* Ši disertacija buvo išversta ir paskelbta veikale *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (Paris, Marcel Rivière, 1966).

arba visiškai pakeisti; jų, taip sakant, nedomino dabartis ir praeitis, jie žvelgė į ateitį. O kiekviena disciplina, žvelgianti į ateitį, neturi apibrėžto objekto, todėl turi būti vadinama ne mokslu, bet menu[6].

Prieštaravimas, vyraujantis šiame nuostabiame puslapyje, yra tas, kad klasikinės politinės filosofijos požiūris ir netgi politinės filosofijos apskritai „ligi pastarųjų laikų" požiūris yra aktyvus arba praktinis požiūris. Būtent tai teigia ir pats Aristotelis, pavyzdžiui, *Nikomacho etikos*[7] pradžioje. Taigi visuomenės mokslas, kad būtų tikrai moksliškas, kad būtų tikras ir grynas mokslas, turi būti, anot Durkheimo, gryna *teorija*. Sociologijos uždavinys yra ne pavaizduoti pageidautiną politinę tvarką arba geriausią valstybinę santvarką, kurią Durkheimas atvirai vadina „geriausia visuomenės forma", o apibrėžti, apibūdinti ir suklasifikuoti visuomenę į rūšis arba tipus. Jis negali paneigti, kad Aristotelis plačiai naudojosi tiksliausiai ir įmanomai išsamiausia įvairių žmonių susivienijimų formų klasifikacija. Teisybė, kiek toliau jis sako, kad Aristotelis supainiojo įvairias visuomenės rūšis su skirtingomis valstybinėmis formomis ir ėmėsi klasifikuoti tiktai pastarąsias, palikdamas skendėti migloje tai, kas siejasi su morale, religija, prekyba, šeima. O šie elementai turi tvirtą ryšį su visuomenių prigimtimi; jie netgi sudaro tikrąjį gyvenimo, vadinasi, ir visuomenės mokslo turinį[8].

Praktinis požiūris glaudžiai siejasi su kone išskirtiniu domėjimusi valstybe, tokia skirtinga nuo visuomenės. Filosofai ypač domėjosi valstybe arba politika apskritai, nes politikos sritis jiems atrodė esąs tikrasis žmonių veiklos ir iniciatyvos laukas[9]. Tai „prietaras", beje, bendras filosofams, valstybės veikėjams ir paprastiems piliečiams. Jam, atrodo, nepasiduoda tik sociologai. Apie kokį prietarą iš tikrųjų kalbama? Nagi apie tikėjimą žmo-

---

[6] Ten pat, p. 29–31.

[7] Aristotelis. *Nikomacho etika,* 1094–1095.

[8] Durkheim É. *Montesquieu et Rousseau...*, p. 36–37.

[9] Ten pat, p. 39–41.

nių veiklos priežastiniu, arba kauzatyviniu, sugebėjimu, jei galima taip sakyti, žmogaus sugebėjimu sukurti ką nors nauja ir nenuspėjama. Tikrovėje, sako Durkheimas, visuomeninis gyvenimas vyksta pagal nepriklausomas nuo žmogaus valios taisykles. Jei būtų kitaip, būtų neįmanomas joks visuomenės mokslas: „Mokslo turinį sudaro daiktai, turintys savo pastovią prigimtį ir gebą atsispirti žmogaus valiai"[10]. Tai, ką daro žmogus, yra galimas daiktas; tai, ko imasi sociologas, yra būtinas daiktas.

Sociologas, kaip mokslininkas, atranda būtinus dėsnius, kuriuos galima palyginti su gamtos dėsniais. Bet kieno dėsnius? Ką valdančius dėsnius? Kadangi žmonių valia ir veikla yra tik galimos, šie dėsniai gali būti tik žmonių prigimties dėsniai, žmonių, kurie, galima manyti, reiškiasi tik tuo, ko žmogus nori ir ką daro. Tie dėsniai yra kitokios prigimties, visuomeninės prigimties; tai visuomeniniai dėsniai[11].

Émile'is Durkheimas atvedė mus prie lemiamos išvados. Sociologija kuriasi kaip mokslas, palyginamas su gamtos mokslais ir lygiagretus jiems, imant objektu ką nors kita, o ne žmogaus prigimtį ir sąmoningai atsisakant laikyti jos objektu žmogaus prigimtį. Ji siekia ir privalo atsisieti nuo šios prigimties. Sociologija kaip mokslas, netrukus bus sakoma „žmogaus mokslas", egzistuoja tik išsižadėdama būti žmogaus prigimties mokslu.

## IV

Jei glaustai išreikšime tai, ką sužinojome, pasakysime, kad klasikinė politinė filosofija, galbūt ir politinė filosofija, prasideda *veikėjo*, piliečio arba valstybininko, *požiūriu*, praktiniu požiūriu, o sociologija pasirenka *stebėtojo požiūrį*. Stebėtojo požiūris yra juo grynesnis, juo moksliškesnis, jei nepripažįsta veikėjui, arba veikėjams, jokios realios iniciatyvos, bet vertina jų veiksmus arba jų darbus kaip neišven-

[10] Ten pat, p. 41.

[11] Ten pat, p. 50. Žr. taip pat E. Durkheimo veikalo *Sociologijos metodo taisyklės* (*Les Règles de la méthode sociologique*, 1895) antrąją penkto skyriaus dalį, skirtą „socialinių faktų aiškinimui" (Paris, P. U. F., 13$^{e}$ éd., 1956, p. 97–111).

giamus būtinų priežasčių padarinius. Toks yra pradinis sociologijos postūmis, lemiantis visą jos istoriją.

Tai, ką veikia individas, ką sukuria jo valia, Durkheimo žodžiais tariant, yra „atsitiktina", „įnoringa" ir „kontingentiška". Tai ne tik neveiksminga, neturinti priežastinės, arba kauzatyvinės, galios, bet ir nepasižymi protu, nesugeba užimti vietos tikrai protingoje, tai yra mokslinėje, schemoje. Visas protas koncentruojasi stebėtojo žvilgsnyje, išlavintoje sociologo akyje, o visas veiksmingumas – visuomenėje kaip iš esmės skirtinga ir nepriklausoma nuo ją sudarančių realių individualių veikėjų jėga. Protas, arba mokslas, glūdi sociologo asmenyje; jėga, arba priežastis, – visuomenėje. Sociologas stebi visuomenę ir jame susijungia protas ir jėga, arba priežastis. Nieko svarbaus negali prasprūsti pro šią proto ir priežasties sąjungą, kuri atskleidžia ir viešai paskelbia tikrą tvarką, slypinčią už bereikšmio chaoso individų, kuriuos įkvepia įnoringa žmogiška prigimtis.

Žinoma, mūsų gyvenamoje sumaištyje visuomeninis arba moralinis veikėjas, pilietis, šeimos tėvas, viengungis, linksma našlė, plaukimo meistras, filosofas, vagis įsilaužėlis – kiekvienas iš jų veikia dėl tam tikrų priežasčių. Kiekvienas yra jėga, arba priežastis, veikianti dėl tam tikrų sumetimų. Ar tai būtų Cezaris, ar mano kaimynas – visiems yra būdingas protas ir priežastis, ir tai yra sumišę į vieną. Išlavinta sociologo akis išnarplioja šią painiavą. Sociologas, arba bent jau sociologinis požiūris, apima visą protą; visa jėga, visas priežastingumas priskiriami visuomenei. Akivaizdu, kad tarp to, ką aprašo arba įrodo sociologas, ir to, ką išgyvena realūs žmonės, Cezaris arba mano kaimynas, paprastai esama maža bendro; jie neranda savo motyvų sociologo argumentuose ir priežastyse. Sociologai negalėjo nepastebėti šio kebelio, užtat didelė jų mokymo dalis yra skirta bandyti jį išspręsti arba bent jį apeiti. Taip, pavyzdžiui, yra konkrečiai su mokymu, kuris remiasi „metodologiniu individualizmu". Įspūdingiausias pastangas šia kryptimi, be abejo, padarė Maxas Weberis[12]. Jis norėjo išsaugoti ir netgi sutvirtinti požiūrį to

---

[12] Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, 2e section, chap. 2 (Paris, P. U. F., 1987).

mokslinio stebėtojo, arba žiūrovo, kuris svarsto tik objektyvią priežasčių sąsają, deramai įvertindamas tai, ką išgyvena, mąsto ir ko trokšta realus žmogus, individas, kuris renkasi iš daugybės galimų veiksmų ir sukuria realius padarinius. Maxas Weberis iškilmingai grąžina realiam individui jo „vertę".

Prieš imdamiesi tirti pastangas, kurias įdėjo sociologija, norėdama įveikti pradinę kliūtį, dera išsiaiškinti, kodėl pirmasis jos ketinimas nubloškia šį mokslą taip toli nuo bet kokio tikroviškumo, kurio ji karštai geidžia ir kurį stengiasi iš paskutiniųjų atgauti. „Metodologinis" nesivaržymas, būdingas jai ir išplitęs į kitus „žmogaus mokslus", visų pirma randasi iš dvilypio prieštaringo vystymosi: sąmoningai ir priverstinai nutolstama nuo bet kokio artumo su tuo, kas realu, norint pasiekti mokslo atstumą ir aukštumą, paskui ne mažiau sąmoningai, ne mažiau priverstinai stengiamasi atgauti tą artumą. Durkheimas mums davė vertingą nurodymą: „Arba visuomeniniai dalykai yra nesuderinami su mokslu, arba juos valdo tie patys dėsniai kaip visą visatą"[13]. Iš tiesų, ar suprastume sociologinį dėsnį kaip tapatų, arba analogišką, gamtos dėsniui, arba kaip visai skirtingą, sociologinį požiūrį sudaro būtent tas atstumas siekiant atskleisti priežastingumo dėsnį. Sociologas pažįsta visuomenę kaip priežastį atskleisdamas visuomeninės prigimties dėsnius. Mes negalime savo tyrinėjime judėti toliau, kol kruopščiai neištyrėme sociologinio dėsnio sąvokos. Aiškinantis šį lemiamą klausimą, kaip mums nurodo pats Durkheimas, mūsų vadovu turi būti Montesquieu, kuris pirmasis dėsnio sąvoką pastatė visuomenės mokslo centre[14].

---

[13] Ten pat, p. 38. Žr. šios knygos II skyriaus 3 paragrafą.

[14] Toks buvo jau Auguste'o Comte'o sprendimas: „Tai, kas parodo šio neužmirštamo veikalo [*Apie įstatymų dvasią*] didžiausią galią taip, kad nenuginčijamai liudytų šio iškilaus autoriaus didžiulį pranašumą visų šiuolaikinių filosofų atžvilgiu, yra vyraujanti tendencija, kuri jaučiama visur ir nuo šiol padeda suvokti, kad politiniai reiškiniai yra taip pat neišvengiamai pavaldūs nekintamiems gamtos dėsniams kaip ir bet kurie kiti reiškiniai: ši nuostata nuo pat pradžių taip aiškiai išreikšta šiame nuostabiame įžanginiame skyriuje, kuriame pirmą kartą nuo žmogaus proto užuomazgų bendroji *dėsnio* idėja yra galiausiai teisingai apibrėžta atsižvelgiant į visus įmanomus dalykus, netgi politinius" (*Cours de philosophie positive*, 47-oji pamoka).

## V

Taigi dar kartą grįžkime prie Montesquieu. Veikalo *Apie įstatymų dvasią* pratarmėje skaitome:

> Pirmiausia aš ištyriau žmones ir įsitikinau, kad ši begalinė įstatymų ir papročių įvairovė nėra vien jų fantazijos vaisius.
>
> Aš nustačiau principus ir pamačiau, kad atskiri atvejai tarsi savaime prisitaiko prie jų, kad kiekvienos tautos istorija yra tik jų padarinys, o kiekvienas atskiras įstatymas yra susijęs su kitu įstatymu arba priklauso nuo kito, kur kas visuotinesnio, įstatymo.

Montesquieu išeities taškas yra žmogiškų dalykų „begalinė įvairovė". Tai taip pat sociologijos bei žmogaus mokslų apskritai išeities taškas; niekas žmogiška jiems nesvetima; jie nedvejodami tirs, pavyzdžiui, „penio dėklo Orinoko aukštupyje simboliką" arba „begalybės jausmą Čado ežero pakrantėse". Durkheimas priekaištauja Aristoteliui, sociologas priekaištauja filosofui, kad jis kalba apie žmogų apskritai arba apie žmogaus prigimtį apskritai „visiškai nepaisydamas realybės" žmogiškų dalykų, kurių yra begalinė įvairovė. Subtili šios kritikos versija pristatys filosofiją su jos to, kas bendra ir visuotina, paieškomis kaip atskiros visuomenės išraišką, pavyzdžiui, „technologiniai Vakarai" išties yra ne mažiau atskiri nei Amazonės nambikvarai arba Javos semerangai. Mes dažnai nekreipiame dėmesio į tai, kas vis dėlto krinta į akis šiose mano pacituotose Montesquieu eilutėse, jog sociologas pabrėžia šią įvairovę tik tam, kad netrukus ji būtų pašalinta: baigus mokslinį tyrimą, atskiri faktai, nors ir labai įvairūs atrodytų iš pradžių, bus tik atskiri bendrųjų dėsnių atvejai. Ar turime sakyti, kad ta įvairovė krinta sociologui į akis tik todėl, kad jį piktina? Arba kad įvairovės teigimas tėra polemikos įrankis debatuose su filosofu? Šiaip ar taip, reikia išskirti du sociologo mokslinio tyrimo etapus. Pirmame jis iškelia aikštėn ir pabrėžia žmonių įvairovę norėdamas pakirsti bet kokį pasitikėjimą filosofu, kuris tvirtina galįs nustatyti pagrindines žmogaus prigimties ypatybes arba pirmapradę jo būties sandarą; antrame jis sunaikina šią įvairovę arba atima iš jos substanciją

išvesdamas bendruosius dėsnius, kuriems paklūsta atskiri atvejai ir kurie, vadinasi, reguliuoja žmonių visuomenių gyvavimą.

Pereinant nuo filosofijos prie sociologijos, nepereinama nuo abstrakčios ir monotoniškos bendrybės prie konkrečios ir įvairios realybės, veikiau nuo to, kas visuotina, pavyzdžiui, žmogaus prigimtis, arba būtis, arba „egzistencija", prie to, kas bendra, pavyzdžiui, dėsnis, kuriam paklūsta atskiras atvejis. Konkreti realybė yra šio perėjimo ašis: atmesdama tai, kas visuotina, ji tampa atskiru atveju, kuris pagrindžia bendrąjį dėsnį. Ji vaidina šį ašies vaidmenį tik todėl, kad filosofijos požiūriu visiškai kitaip santykiauja su tuo, kas visuotina, nei sociologijos požiūriu – su tuo, kas bendra. Neliečiant vieno kebliausių ontologijos klausimų, čia galima pateikti tokį pastebėjimą. Pavyzdžiui, vadovaujantis klasikine filosofija, visuotinumas, kuris yra žmogaus prigimtis, reiškiasi žmonių pasaulyje kiekviename atskirame individe, taip pat kiekviename veiksme, darbe, įvykyje, ir jis ypač pasireiškia, kai jam sudaromos sąlygos veikti, kurti specifinius teisingumo ir laimės padarinius, tai yra, kai įkuriama valstybinė santvarka, „atitinkanti prigimtį". Kalbant technine Aristotelio kalba, visuotinumas yra kartu ir atskiro atvejo formalioji ir tikslo priežastis. Anot sociologo, atskleidžiančio bendrą dėsnį, kuriam paklūsta atskiri atvejai, tai, kas bendra, yra atskiro atvejo priežastis, visai kita ir, atrodo, labai silpna prasme. Tebūnie tai, pavyzdžiui, dėsnis, kuris Durkheimui atrodo esąs fundamentalus ir kurį, pasak jo, Montesquieu atrado, tačiau dar neįstengė tiksliai suformuluoti ir padaryti visų išvadų, dėsnis, pagal kurį visuomenės formos – jos institucijos, papročiai, įstatymai – priklauso nuo jo apimties[15]. Tarkime, kad šis dėsnis yra taip patikrintas, kaip teigia Durkheimas. Kartu akivaizdu, kad socialinė

[15] „Iš tikrųjų ši priežastis turi didžiausią reikšmę norint apibrėžti visuomeninius dalykus; maža to, mes manome, kad ji tam tikra prasme yra versmė, iš kurios randasi pagrindiniai visuomenių skirtumai" (ten pat, p. 78). Pagal Durkheimo subrandintą mintį apimtis yra lemianti tik santykyje su dinaminiu visuomenės tankumu. Žr. Durkheim E. *Sociologijos metodo taisyklės* / vert. J. Čižinauskaitė. – Vilnius: Vaga, 2001, p. 116–119.

apimtis nėra būdinga ir „priežastinga“ kiekvienai visuomenei, kokia yra žmogaus prigimtis Aristotelio mieste. Durkheimas teisingai nurodo, kad ji yra skirtumų tarp visuomenių priežastis. Vadinasi, jei visa kita yra vienoda, socialinė apimtis yra pagrindinė skirtumų tarp visuomenių priežastis. Bet, „jei visa kita yra vienoda“, vadinasi, yra visuomenė ir visuomeninis žmogus; arba yra tas, kas yra. Bendro dėsnio suformulavimas suponuoja visuotinumą, į kurį jis neatsižvelgia. Vadinasi, mūsų pavyzdyje „apimtis“, galima sakyti, yra „priežastis“ arba „šaltinis“ tik siaurąja prasme; darydama skirtumą apimtis yra tik antroji priežastis, kuri suponuoja pirmąją priežastį ir yra jai pavaldi; pirmoji priežastis, dėl kurios atsiranda tai, kas nėra skirtinga, bet panašu, ir dėl kurios atsiranda panašumas, kuris verčia laikytis drauge visus skirtumus, yra pats žmogaus žmogiškumas. Ar nereikėtų sakyti, kad antrinis priežastingumas, kurį į dienos šviesą iškėlė visuomeninis dėsnis, numato pirminį priežastingumą žmogaus universalumo, kurį tyrinėja filosofija?

Galbūt kas nors paprieštaraus, jog kiekviename žmogaus mokslų tyrime tarsi yra žmogaus žmogiškumas, ir leidžiant filosofijai gromuliuoti sterilias tautologijas šie mokslai, ypač sociologija, veržiasi į svaiginančius atradimus. Gali būti. Gali būti, kad šitaip rodoma nepateisinama panieka tautologijai. Pagaliau kas gi yra žmogus, kuris stengiasi būti tas, kas yra, sakyti tai, ką mano, ir žinoti tai, ką sako, trokštantis vis tiksliau *išreikšti save*, jei ne gyva, aistringa tautologija?

Beje, intelektualinė paieška yra panaši į žmonių kovą tuo, kad yra didelis pavojus užmiršti kokį nors esminį objektą ir jo neištirti. Šis susilaikymas arba išsisukinėjimas nesiliaus varginęs paskesnio tyrinėjimo kaip energijos ir kartu netikrumo principas: kas atsisako užduoti esminį klausimą ir toliau tyrinėja, užduos jį nelauktai sau pačiam, nors ir nepripažindamas to, kamuojamas nežinia iš kur atsirandančio nerimo ir nežinios. Pirmasis žmonių universalumo klausimas nestokoja sociologijos; neatpažįstamas ir kartu atpažįstamas jis tampa dėsnio bendrumo klausimu, jis skatina galimo bendrumo paieškas.

Montesquieu ir Durkheimui labai rūpi atvejų įvairovę pateikti kaip dėsnio vienybę, kaip vieningesnį ir bendresnį dėsnį. Todėl ir vienas, ir

kitas stengiasi sumažinti atsitiktinumo vaidmenį. Šiuo klausimu abu sociologai pasisako aiškiai ir netgi kategoriškai[16]. Sociologinio priežastingumo teigimas yra tas pats kaip ir atsitiktinumo neigimas. Jei atsisakoma suteikti žmogaus žmogiškumui aiškinamąjį ir priežastinį vaidmenį, jei niekinama žmogaus prigimties tautologija, jei atsisakoma imliausio generuojančio ir integruojančio principo, vadinasi, reikia dar labiau suveržti supratimo grandinę. Tada iš tikrųjų arba visuomeninį pasaulį valdo griežtai būtinas priežastingumas, arba jis yra gryna sumaištis, maištaujanti prieš bet kokį mokslą. Arba sociologas iškelia aikštėn būtiną priežastinį ryšį, arba jis neturi nieko, bent jau nieko moksliško, ką galėtų pasakyti. Kita vertus, kas žmogaus prigimtį, patį žmogaus žmogiškumą laiko pirminiu priežastingumu, kaip tai darė filosofai ir istorikai iki XVIII amžiaus, kaip, tiesą sakant, tebedaro dar ir šiandien visi nuo didžiausio iki mažiausio, nuo kvailiausio iki mokyčiausio, tas pripažįsta svarbų vaidmenį atsitiktinumui, kai niekas nežiūri jam per petį. Du pavyzdžiai aiškiai parodys, kaip tvirtai yra susiję žmogaus prigimties priežastingumas bei atsitiktinumas (arba atsitiktinumo priežastingumas) ir visuomeninis priežastingumas bei griežtas determinizmas (arba atsitiktinumo neigimas).

---

[16] Ankstesniame *Apie įstatymų dvasią* veikale Montesquieu rašo: „Ne laimė valdo pasaulį: to galima paklausti romėnų, kuriuos nuolat lydėjo sėkmė tol, kol jie valdėsi pagal tam tikrą planą, ir kuriuos nepaliaujamai persekiojo nesėkmės, kai elgdavosi kitaip. Yra bendrosios priežastys, tiek moralinės, tiek fizinės, kurios veikia visose monarchijose, jas iškelia, išlaiko ir pražudo; visos atsitiktinybės yra pavaldžios šioms priežastims; ir jei atsitiktinai koks nors mūšis, tai yra atskira priežastis, pražudė valstybę, vadinasi, buvo kokia nors bendra priežastis, dėl kurios ši valstybė turėjo žūti, pralaimėjusi vieną mūšį: žodžiu, pagrindinė tėkmė nusineša su savimi visas atskiras atsitiktinybes" (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, sk. 18). Durkheimas išplėtojo šią idėją iki galo: „Dėl sąlygų, kuriomis gyvuoja visuomenė, bendras gyvenimas turi neišvengiamai įgyti tam tikrą apibrėžtą formą, o šią formą išreiškia dėsniai; kurie neišvengiamai randasi iš veikiančių priežasčių. Jei tai ginčijama, tada reikia tarti, kad dauguma socialinių reiškinių, ypač patys svarbiausieji, neturi absoliučiai jokių priežasčių" (Durkheim É. *Montesquieu et Rousseau...*, p. 85).

Jei, pavyzdžiui, priskirsime dvidešimtojo amžiaus 5-ojo dešimtmečio pasipriešinimo sąjūdį Churchillio sielos didybei, kartu jį priskirsime atsitiktinumui: tik per didelį „atsitiktinumą" toks žmogus kaip Churchillis atsirado tuo metu ir galėjo imti veikti. Norint suprasti šiuos metus, nebūtina „ieškoti Churchillio priežasties": pats Churchillis yra priežastis. Žmogaus prigimtis čia yra pirmoji ir ribota arba baigtinė priežastis. Todėl jos sukelti padariniai yra visiškai suprantami ir kartu anaiptol nebūtini, šia prasme – visiškai atsitiktiniai. Priešingai, jei pavyzdžiui, Robespierre'o pralaimėjimą termidoro 9-ąją priskirsime atsitiktinumui, tai yra lietui, kuris išsklaidė jo šalininkus, tada žmogaus prigimtį paverčiame šalutine priežastimi, užimančia, tiesą pasakius, šįsyk skalėje neaukštą vietą: netgi patriotiški ir dorybingi žmonės nemėgsta šlapti lietuje. Atsitiktinumo priežastingumas neveikia be mūsų prigimties paramos. Taigi, kadangi aukščiausias žmogiškumo priežastingumas visada yra atsitiktinis, pats banaliausias atsitiktinumas pasitelkia žmogaus prigimtį.

Jei dabar pabandysime duoti Anglijos elgesio dvidešimtojo amžiaus penktąjį dešimtmetį „sociologinį paaiškinimą" (šįsyk palikdami nuošalėje sankiulotus, kurie susilaukė daugiau sociologinio dėmesio už bet kurią kitą visuomeninę praeities, dabarties ar ateities grupę), mes paimsime pavyzdžiu šios šalies „alveoliarinę visuomenės struktūrą", ypač pajėgią išsaugoti tas dorybes, kurias Prancūzijoje pakirto „anomija". Bet tada tarp visuomeninės struktūros ir politinio bei karinio elgesio būtinai turi būti priežastinis ryšys. Jei pirmoji nesukelia antrojo, tada *apskritai* nebėra sociologinio paaiškinimo. Tiesiog turime reikalą su daugiau ar mažiau protinga paskata, kurią, jei norite, galima vadinti „sociologine", bet kuri turi prasmę arba pagrįstumą tik kitokio pobūdžio paaiškinimuose; ji neduoda sociologinio mokslinio paaiškinimo. Jei priežastinis ryšys patvirtinamas, sociologas padarys išvadą, kad anglai, turint galvoje jų visuomeninę struktūrą, negalėjo pasielgti kitaip, tik priešintis tiek Hitlerio agresijai, tiek bandymams juos suvilioti.

Čia ne vieta pasisakyti už vieną ar kitą paaiškinimą arba už vieną ar kitą paaiškinimo rūšį. Anglijos kova – ne mūsų tema. Bet galime matyti, kokia prasme sociologinis aiškinimas nėra pakankamas, kaip nėra pakankamas aiškinimas, pasitelkiantis mūsų prigimtį. „Alveoliarinė visuomenės

struktūra" penktojo dešimtmečio Anglijoje negali būti pirminė priežastis, kaip ja galėjo būti kilni Churchillio prigimtis. Savo ruožtu ji turi priežastį, pavyzdžiui, karaliaus Jurgio III laikų socialinę apimtį arba Saksonijos heptarchiją, kuri irgi turi priežastį... Be abejo, būtina stabtelėti, kaip teigė Aristotelis kitokiame kontekste, bet kodėl stabtelėti kaip tik prie šios, o ne prie kitos priežasties? Ar įmanoma sustoti, kai žmonių pasaulis suprantamas kaip priežastinė grandinė be pirminės priežasties? Ar turime sukurti Visuomenės sistemą, Bendrąją Teoriją, visapusiškai išskleidžiančią padarinių ir priežasčių tinklą ir paaiškinančią viską, ką reikia paaiškinti socialiniame pasaulyje? Čia niekas nestabdo mūsų dvasios šnekumo.

Kas nors pasakys, kad aš perdedu sociologinės argumentacijos būtinumą ir kad mokymas, kol cituoju aiškiausias Durkheimo ištraukas, gerokai nutolo nuo savo pirmųjų griežtų teiginių. Teisybė, kad praktiškai tai, ką dažniausiai siūlo vadinamoji „sociologinė" literatūra, yra „priežastys", kurios iš tikrųjų nėra priežastys, arba bent jau ne pačios savaime, o tiktai smarkiai sustiprintos sąlygų, vadinasi, pridėtinės, papildomos arba pridurtinės priežastys. Tačiau nematyti, kaip sociologija galėtų ištrūkti iš Durkheimo rigorizmo ir išsaugoti savo mokslinius siekius. Paskaitykime maestro dar kartą:

> „Dėl sąlygų, kuriomis gyvuoja visuomenė, bendras gyvenimas turi neišvengiamai įgyti tam tikrą apibrėžtą formą, o šią formą išreiškia dėsniai, kurie neišvengiamai randasi iš veikiančiųjų priežasčių. Jei tai ginčijama, tada reikia tarti, kad dauguma socialinių reiškinių, ypač svarbiausieji, neturi absoliučiai jokių priežasčių"[17].

Pastaruosiuose žodžiuose jaučiama nerimastis. Čia ant kortos pastatomas sociologinio požiūrio pagrįstumas ir galimumas. Aristotelio klaida, kaip matėme anksčiau, jo „prietaras", kuris yra būdingas ir valstybininkui, ir paprastam piliečiui, ir visiems kitiems, išskyrus sociologą, yra ta, kad jis priski-

---

[17] Ten pat.

ria žmogui išdidų priežasties vaidmenį, vadinasi, daro neįmanomą bet kokį mokslą apie žmogų. Bet kodėl? Argi priežastingumo principas neveikia dviem kryptim ir argi mokslas negali judėti taip pat dviem kryptimis tiek nuo priežasties prie pasekmės, tiek ir nuo pasekmės prie priežasties? Bet taip nėra, sociologija tai gerai suprato. Jei žmogus bus postuluotas kaip priežastis, jis bus daugybės įmanomų priežasčių priežastis, jis bus neapibrėžta priežastis. Šis neapibrėžtumas, varantis Durkheimą iš proto, pašalintas, žmogiškasis priežastingumas aktualizuosis tik tarpininkaujant žmogaus intelektui ir laisvei. Kai tik žmogaus žmogiškumas bus priimtas kaip priežastis, kitoks nei priežastinis požiūris, jis bus priimtinas žmonių pasauliui: žmogus bus laikomas veikėju, stojančiu priešais ateities nežinią. Toks veikėjas iš prigimties yra „praktinio mokslo" arba „meno"[18] adresatas; jis negali būti priežastinio mokslo ar grynos teorijos objektas. Žmogui, kuris veiks, arba žmogui, kuris, laikomas priežastimi, iš esmės yra veikti galintis žmogus, iš tiesų galima tik duoti „patarimus", daugiau ar mažiau pagrįstus informacija, protingus ir opius, o toli gražu neįjungti į būtiną priežasčių grandinę. Kita vertus, jei žmogus vertinamas kaip pasekmė, viskas yra visai kitaip, nebėra realios nežinios, yra tik mokslinis sunkumas: stebėtojas, žiūrovas, mokslininkas turi nurodyti priežastį ir jis yra laisvas nurodyti ją tokią pat aiškią arba dar aiškesnę nei pasekmė; iš tiesų jis yra laisvas nurodyti priežastį ir laisvas suteikti priežasčiai tokį pat arba didesnį aiškumą ir vienareikšmiškumą, negu tai būdinga padariniui; iš tiesų jis yra laisvas nurodyti kaip priežastį tai, ką nori, su sąlyga, kad jo paraiškos atskleistų priežastinį būtinumą, tai yra suteiktų jo regimybę. Tokį perversmą kaip tik ir įvykdė sociologinis požiūris. Kad žmogaus fenomenas galėtų būti mokslo objektas, viso labo reikia, jog sociologiniai dėsniai būtų bendri ir būtini. Būtina ir pakankama tokių dėsnių priežastis yra ta, kad žmogus, užuot buvęs iš prigimties laisvas savo veiksmų ir darbų šeimininkas, yra griežtai verčiamas daryti tai, ką daro, ir taip, kaip tai daro. Sociologiniu požiūriu žmogus pasirodo jau ne kaip priežastis, o kaip pasėkmė, ne kaip veikiantysis, o kaip veikiamasis.

---

[18] Žr. Durkheimo citatos pabaigą šios knygos II skyriaus 3 paragrafe.

VI Tokioje šviesoje žmogus pirmą kartą pasirodo veikale *Apie įstatymų dvasią*. Štai kaip rašo Montesquieu:

> Žmogų valdo daugelis dalykų: klimatas, religija, įstatymai, valdymo principai, praeities pavyzdžiai, papročiai, įpročiai; visa tai formuoja bendrąją tautos dvasią.
>
> Stiprėjant vienam iš šių veiksnių, kitų poveikis silpnėja. Laukinius valdo vien gamta ir klimatas, kinus – papročiai, Japonijoje tironiška valdžia remiasi įstatymais, tolimoje praeityje Lakedaimone viešpatavo papročiai; Romoje – archajiniai valdymo principai ir papročiai.

Šios įsidėmėtinos, netgi nepaprastos eilutės pačios vienos sudaro visą veikalo *Apie įstatymų dvasią* XIX knygos 4 skyrių, pavadintą „Kas yra bendroji dvasia". Apsvarstykime pirmuosius žodžius, kurie atrodo tokie nekalti, vos ne įterptiniai. „Žmogų valdo daugelis dalykų". Žmonės iš karto pristatomi kaip pasyvūs, o ne aktyvūs, veikiau priklausomi, o ne laisvi savo elgesiu. Ši tyčia tokia neutrali formuluotė įteigia mintį, kad bet kuris iš tų *dalykų*, valdančių žmones, pasižymi vienodu orumu arba to orumo stoka[19]. Toliau išvardijami *dalykai* dėstomi lygia greta, klimatas lygia greta su valdymo principais. Tiek vieni, tiek kiti valdo žmones. Taigi, gyvendamas šaltame klimate, privalau labai sunkiai dirbti, kad išgyvenčiau: mane „valdo" klimatas. Jeigu mane, gyvenantį saulėtoje saloje, vyriausybė verčia dalyvauti cukrašvendrių pjūtyje, nors aš, pavyzdžiui, esu smuikdirbys, tada mane „valdo" ne kas kita, o „valdymo principai". Tad Montesqueiu pirmą kartą suformuluota perspektyva linksta pašalinti specifinį ir svarbų tokį politinės tvarkos vaidmenį, kokį įsivaizdavo senieji, „dėsnius" ir „valdymo principus", nes pastarieji yra tik dvi iš daugybės instancijų, „valdančių žmo-

[19] Žinoma, kad pirma ir pati svarbiausia sociologijos taisyklė yra „socialinius faktus būtinai reikia suprasti kaip daiktus". Žr. antrąjį *Sociologijos metodo taisyklių* skyrių (Durkheim E. *Sociologijos metodo taisyklės*, p. 37).

nes". Čia akį rėžia ir netgi provokuoja esminis sociologinio požiūrio bruožas, kurį, komentuodami Durkheimą, mes akcentavome anksčiau[20]: sąmoningai ignoruojamas realus veikėjas žmogus. Montesquieu pradinė šio bruožo formuluotė atrodo gana keistai, todėl akivaizdu, jog realiam veikėjui žmogui, gyvam žmogui, toli gražu ne tas pats „dalykas" gauti klimato „įsakymą", kurio jis, beje, anaiptol nelaiko įsakymu, ir gauti vyriausybės arba apskritai kokio nors žmogaus arba žmonių grupės įsakymą. Taigi pirmasis Montesquieu veiksmas yra pašalinti svarbiausią žmonėms skirtumą, kurį jie pripažįsta arba nustato tarp protu ir valia apdovanotų būtybių ir tų, kurios jų neturi.

Įvairūs „dalykai", kurie „valdo žmones", – šiandien mes pasakytume abstrakčiau: įvairūs sociologiniai parametrai – yra sustatyti lygia greta. Jų suvienyta padarinių visuma, bendras jų įtakų junginio rezultatas apibūdina kiekvieną politinį darinį, sudarydami tai, ką Montesquieu vadina „bendrąja dvasia". Kadangi aiškiai nėra natūralios regimos įvairių „dalykų" hierarchijos, tad „bendroji dvasia" yra apibrėžiama kaip jėgų suma arba cheminis junginys, knieti sakyti, pagal santykinį svorį arba įvairių sudėtinių dalių vyraujančias proporcijas. Šios proporcijos nustatomos atlikus sociologinę analizę, kai sociologas gali padaryti išvadą, pavyzdžiui, kad vieną visuomenę valdo religija, o kitą – protėvių papročiai.

Suprantama, kad tokia analizė, kadangi ji yra sociologinė, o ne filosofinė, mokslinė, ne metafizinė arba dogmatinė, nenumato jokio sprendimo, liečiančio, pavyzdžiui, religijos vietą žmogaus gyvenime apskritai ir juo mažiau, jei tai įmanoma, jos teisingumą arba kokios nors atskiros religijos teisingumą, ir kad tokia analizė netgi atmeta šitokį sprendimą iš principo. Mokslinio neutralumo reikalavimas sudaro mokslininkui kliūtį, kurią reikia tiksliai įvertinti. Sociologas, kuris skelbiasi arba mano negalįs nieko pasakyti, pavyzdžiui, apie krikščionybės arba islamo teisingumą arba apskritai apie religijos vietą žmogaus gyvenime, nori ir gali prieiti prie mokslinių, tai yra prie tiksliai įrodytų, išvadų, pavyzdžiui, apie kalvi-

[20] Žr. šios knygos II skyriaus 3 paragrafą.

nizmo vaidmenį ekonominiame Vakarų vystymesi[21] arba apie šiizmą socialinėje ir politinėje Irano istorijoje. Nenorėdamas nieko sakyti apie tai, kas visuotina, ir apie tai, kas bendra, jis nori ir mano galįs būti įtikintas atskiru atveju. Atrodo, kad tas, kuris nepajėgia pasiekti mažiausio dalyko, gali pasiekti didžiausią. Arba reikia manyti, kad atskiras atvejis yra pažinus be išankstinio arba bent jau be bendralaikio universalumo ir to, kas bendra, pažinimo. Mums gali būti pasakyta, kad sociologas, toli gražu neapsistodamas prie atskiro atvejo, taip pat siekia bendro pažinimo, bet čia kalbama apie naujoviškos rūšies bendrybę (*généralité*), kuri pasireiškia, kaip esame pažymėję V paragrafe, ne universalumu, būdingu atskiram atvejui, o bendru dėsniu, kuriam paklūsta visi atskiri atvejai. Tebūnie taip, bet kaip imtis kurti tokį bendrą dėsnį norint pasiekti šią naują bendrybę?

Manau, kad naujo supratimo atsiradimą labai schematiškai būtų galima pavaizduoti šitaip.

Vienoje visuomenėje arba politiniame darinyje mes pastebime aktyvų kokios nors religijos, pavyzdžiui, islamo, kokios nors šeimos sanklodos, pavyzdžiui, poligamijos, kokio nors tipo politinės valdžios, pavyzdžiui, despotizmo, dalyvavimą. Kitoje visuomenėje konstatuojame esant aktyvią kitokią religiją, tebūnie krikščionybę, kitokią šeimos sanklodą, tebūnie monogamija, kitokio tipo politinę valdžią, tebūnie nuosaiki monarchija. Visi šie reiškiniai paprastai kelia nemažai klausimų. „Paprastai" reiškia, kad mūsų dvasia, trokštanti iš prigimties žinoti[22], juos užduoda spontaniškai ir, taip sakant, nuolat. Tie mus kamuojantys klausimai yra tokie patys, kuriuos suformuluoja klasikinė filosofija arba, jei norite, ikimokslinė mintis, suvokianti jų sudėtingumą. Pavyzdžiui, kuri religija, islamas ar krikščionybė, yra tikroji? Ar kuri nors kita, ar išvis jokia? Kokia šeimos sanklodа, poligamija ar monogamija, arba kokia politinė valdžia, despotizmas ar nuosaiki monarchija, labiau atitinka žmonių prigimtį arba pašaukimą, arba teises? Ar dar kokia nors kita? Sociologas nekelia nė vieno iš šių klausi-

[21] Žr. Raynaud Ph. *Max Weber...*, p. 31.

[22] Aristote, *Métaphysique, in princ.*

mų. Jis kelia visai kitokį klausimą, kurį galima suformuluoti taip: ar islamo, poligamijos ir politinio despotizmo nesieja pastovus sambūvio ir atitikties ryšys pagal abipusio priežastingumo dėsnį taip pat, kaip jis būtinai sieja krikščionybę, monogamiją ir nuosaikiąją monarchiją, taip pat ir religiją R3, šeimos sanklodą F3 bei politinį tipą P3 ir taip iki begalybės? Jei tokie santykiai arba dėsniai tikrai yra, tada galima sutvarkyti žmonių pasaulio įvairovę ir, jais pasinaudojus, apibrėžti visuomenės „tipus". Montesquieu taip daro savo veikale *Apie įstatymų dvasią*. Jis yra pirmasis filosofas, pasinaudojęs šiuo metodu. Tad jis yra pirmasis sociologas.

Taigi sutelkus visą mokslinį dėmesį, tai yra visą pagrįstą dėmesį, į santykį, būdingą kokiam nors visuomenės tipui, kuris pastebimas tarp islamo, poligamijos ir despotizmo, tarp krikščionybės, monogamijos ir nuosaikiosios monarchijos, tarp kokios nors religijos, šeimos sanklodos ir politinės formos, paliekamas šešėlyje arba veikiau neišvengiamai aptemdomas, pašalinant iš pagrįsto mokslinio tyrimo, natūraliausias, jei galima taip sakyti, ir esmingiausias ryšys, kuris vyrauja tarp islamo ir krikščionybės kaip dviejų religijų, tai yra tarp dviejų gyvenimo ir mąstymo formų, kurios vienodai skelbiasi žinančios, kaip prieiti prie tikrojo Dievo, tarp poligamijos ir monogamijos kaip dviejų šeimos sanklodų, kurios vienodai nori patenkinti poreikį pratęsti giminę, taip pat vienos ir kitos lyties laimės troškimą, tarp despotizmo ir nuosaikiosios monarchijos kaip dviejų politinių formų, kurių sulyginimas verčia mus klausti, kokia yra teisinga politinė tvarka. Kai dvasia yra sutelkusi dėmesį į šį santykį, ji pamiršta netgi esmingiausią klausimą dėl žmogiškosios kiekvieno elemento, kurį dvasia esą turinti sujungti, prasmės. O tam tikro tipo viduje skirtingų parametrų visuma jai atrodo kaip sistema tokiu mastu, jog kiekvienas tipas galų gale supanašėja su gyvūnų rūšimi, skirtinga nuo kitų rūšių ir be jokios tikros sąsajos su jomis[23].

[23] „Jis [Montesquieu] iš tikrųjų kuo aiškiausiai suprato, kad visuomenių prigimtis yra ne mažiau tvirta ir nepajudinama nei žmogaus ir kad ne lengviau yra vienas tautas paversti kitomis, nei vieną gyvų būtybių rūšį paversti kita" (Durkheim É. *Montesquieu et Rousseau*..., p. 52).

Todėl neišvengiama sociologijos arba antropologijos ir apskritai žmogaus mokslų tendencija yra laikyti, kad „visuomenės“ arba „kultūros“, arba „civilizacijos“ yra uždari ir iš esmės nelygintini visetai.

Tai patvirtina ir netgi parodo kaip dar blogesnį tą bruožą, kurį iškėlėme aikštėn V paragrafe, komentuodami Durkheimo priskiriamą vaidmenį socialinei apimčiai: sociologija yra mokslas apie tai, kas skirtinga tiek, kiek tai skirtinga. Todėl ji veikia priešingai nei filosofija, kuri yra mokslas apie universalumą tiek, kiek jis yra universalumas, ji netgi yra apibrėžiama priešingai nei mokslas. Pavyzdys, kurį mes ką tik išnagrinėjome, mus akina klausti, ar mūsų suformuluotas atsargus teiginys, kad sociologijos postuluojamas žmogaus žmogiškumas toliau nesigilinant į tai, kas sudaro tą žmogiškumą, nėra pernelyg nedrąsus ir nuolaidus. Iš tikrųjų šiai disciplinai taip rūpi klasifikuoti socialinius tipus ir inventorizuoti begalybę jų skirtumų, jog galima ir reikia klausti, ar ji vis dar turi teisę kalbėti apie „socialinį žmogų“, ar jos tyrinėjamoms visuomenėms vis dar bendra tai, kad jos yra žmonių visuomenės. Be abejo, būtų tiksliau ir tikrai tikslu sakyti: persas, vakarietis, pirmykštis žmogus, specialistas, *lower upper middle class* atstovas, Nacionalinio mokslinių tyrimų centro darbuotojas, prieglaudos gyventojas ir taip toliau iki begalybės, vis nurodant tyrinėjamąjį objektą pagal jo skirtumą. Kaipgi tada sociologas gali ramia sąžine kalbėti apie savo disciplina kaip apie *žmogaus* mokslą?

## VII

Galbūt kas nors pasakys, kad mes perdedame iškylantį sunkumą, kad konceptualiųjų sociologijos įrankių užduotis yra kaip tik suvaldyti šią įvairovę, neleisti jai tapti tikrai begaline. Ar ne tai kaip tik patvirtina bendrasis dėsnis? Jei sociologas drąsiai stotų prieš gryną įvairovę neturėdamas savo žinioje „bendrųjų“ priemonių, jis būtų bežadis ir beraštis, tačiau mes visi galėtume paliudyti, kad taip nėra. Jis moka pasinaudoti viską apimančiais parametrais, sujungti aibes faktų į vieną rubriką, pavyzdžiui, demografijos įtaką ekonomikai arba politikai, religijos įtaką demografijai arba ekonomikai, ekonomikos įtaką demografijai arba politikai, arba religijai. Ką gi kita daro filosofas ir sociologas

Montesquieu veikale *Apie įstatymų dvasią*? Nematyti, kad protui būtų kas nors nepriimtino arba tiesiog nerimą keliančio. Ir ar tikrai reikia patetiškai įtikinti, kad darbštieji ir kruopštieji sociologai grasina žmonių giminės vienybei?

Aš čia negrįšiu prie skirtumo, kurį nurodžiau esant tarp filosofijos universalumo ir sociologijos bendrumo. Tik primenu, kad pastarojo priežastinė galia yra silpna, vadinasi, silpna ir žmogiškosios patirties integracijos geba. Mes pabandysime tiksliau perprasti sociologinio darbo sunkumą.

Tarkime, kad tam tikroje visuomenėje pastebėjome abipusius priežastinius ryšius tarp daugelio sociologinių parametrų, pavyzdžiui, demografijos įtaką religijai ir religijos įtaką demografijai arba politinių institucijų įtaką prekybai ir prekybos įtaką politinėms institucijoms. Kuris arba kurie iš visų šių santykių, visų šių įtakų, visų šių priežastingumų yra svarbiausi, lemtingiausi, bendriausi? Natūrali sociologinio tyrimo eiga, kaip mums rodo pacituotos Durkheimo ir Montesquieu ištraukos, yra ieškoti bendrų dėsnių, veiksmingiausių socialinių priežasčių. Vadinasi, įgimtas sociologijos polinkis, bus postuluoti sociologinį determinantą „kaip paskutinę instanciją“. Tai aiškiausias marksizmo atvejis. Jis, kaip žinome, paverčia „gamybines jėgas“ ir „darbo santykius“ visos visuomenės gyvenimo ir sanklodos paskutinės instancijos determinantu. Daug yra sociologų, kurie prikaišiojo Marxui, kad jis peržengė epistemologines socialinio mokslo ribas ir pakeitė jį be kruopščios analizės, pripažįstantį tik abipuses įtakas arba priežastingumus, „dogmatine filosofija“ arba „socialine metafizika“, kuri baudžiasi išlaikyti žmonių gyvenimo ir istorijos paslaptį. Šis prieštaravimas yra patrauklus ir atrodo griežtokas, bet jis susiduria su tuo, kad taip elgdamasis ir darydamas tokią išvadą Marxas atveda prie loginės išvados ne tik natūralią raidą žmogaus dvasios, kurios tikslas yra ieškoti „aukščiausių“ ir „giliausių“[24] priežasčių, bet, kaip ką tik priminėme, netgi sociologijos raidą, kurios

[24] Aristote, *Métaphysique*, 1003a 26-32.

tikslas ieškoti bendriausių socialinių reiškinių dėsnių. Tiesa, kad šiuolaikinė filosofija mus išmokė nepasitikėti šia „natūralia raida žmogaus dvasios", kuri ją išveda galbūt visai nekaltu, bet pragaištingu mokslui būdu už „proto ribų". Ir paprastai neužmirštama šiame kontekste priminti, kad Kantas galutinai įtikino saugotis bet kokios proto sąvokų „transcendentinės panaudos"[25]. Nėra tikra, ar Kanto kritiką galima pritaikyti šiam sunkumui. Socialinės paskutinės instancijos priežastingumo problema yra susijusi su įvairių sociologinių parametrų santykinio svorio klausimu. Į šį klausimą, neturintį nieko transcendentiško, socialinis mokslas privalo *ką nors* atsakyti.

Kad ir kaip būtų, labiausiai pagarbos verti sociologai, kurie laikosi metodologinio tikslumo, mielai kalba, pavyzdžiui, apie religijos „įtaką" ekonomikai arba ekonomikos įtaką religijai. Neklausdami savęs, kaip būtų galima tiksliai apibūdinti tą įtaką – šią tarpinę instanciją tarp santykio ir priežasties nuolat didėjančioje ontologinėje skalėje, – pažymėsime, kad norint įvertinti vieno sociologinio parametro įtaką kitam iš pradžių svarbu juos griežtai atskirti. Tai reiškia, kad neįmanoma išvengti sokratiško klausimo, kas yra religija ir kas yra ekonomika. Jei atsisakytume įvykdyti šį reikalavimą arba nepaisytume šios atsargumo priemonės, nagrinėdami atvejus smarkiai rizikuotume supainioti tai, kas priklauso religijai arba ekonomikai, su tuo, pavyzdžiui, kas priklauso politikai; galbūt netgi kiltų pavojus, nepaisant tariamo jų atokumo, supainioti religiją su ekonomika vienokiu ar kitokiu jų aspektu. Po šito visas pasaulio metodologinis tikslumas būtų panašus į manipuliavimą chirurgo instrumentais, kompetencija ir įgūdžiais tamsoje. Toks sociologo atskyrimo ir apibrėžimo darbas atrodo yra toks pat kaip filosofo. Iš tikrųjų jis gerokai sunkesnis. Sokratiškas filosofas ieškodavo ir rasdavo mūsų patirties dalis, išsiaiškindavo tą gėrį, kurio paprastai trokšta mūsų prigimtis. Bet šie skirtingi savęs supratimo aspektai, šie skirtingi žmogaus troš-

[25] Žr. Transcendentalinę dialektiką, įvadą ir II knygos pradžią (Kantas I. *Grynojo proto kritika* / vert. R. Plečkaitis. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 263).

kimo objektai sugyvena ir netgi priklauso vienas nuo kito toje vienybėje, nes jie visi sueina į tą pačią sutvarkytą ir hierarchizuotą prigimtį ir visų pirma į žmogaus prigimtį, arba sielą. Prigimtis, kaip ir Siela, yra minties tikslas, nes ji atskleidžia, kaip koegzistuoja žmogus ir pasaulis: ji suteikia gyvybę Parmenido minties ir būties lygčiai[26]. Ji užtikrina žmogiškojo pasaulio vienovę. Galima būtų pasakyti, patikslinant mūsų anksčiau išsakytą tautologiją, kad seniesiems, klasikinei filosofijai žmogus, kaip prigimtis ir kaip siela, yra žmogaus fenomeno priežastis. Bet kas atsitinka, kai tik apleidžiamas šis tvarkantis ir integruojantis principas? Ogi žmogaus fenomenas tampa daugybiniu; jis tampa gryna daugybe, jis tampa socialiniais reiškiniais, ir kiekvienas iš jų pasireiškia kaip daugelio socialinių priežasčių rezultatas – antro laipsnio daugybė. Ir kiekviena iš šių priežasčių savo ruožtu ... Kadangi šios priežastys yra įvairios ir paskiros, tai yra nesilaiko drauge, kaip galima įvertinti santykinę jų jėgą, pagal kokį kriterijų jas surikiuoti į reikšmių žvaigždyną, kokią ypatingą svarbą priskirti vienai, o ne kitai? Sociologiniai parametrai, paimti principo neturinčia įvairove, neišvengiamai yra tapatūs arba yra verti tiek, kiek yra vertas sociologo, kuris jais operuoja, sumanumas. Šis neapibrėžtumas nėra vien tik priežastinis netikrumas; jis veikia turinį, netgi kiekvieno parametro apibrėžimą. Nesant tvarkos principo, nesant įvairių žmogiškojo pasaulio elementų *conversio ad unum*, kiekvienas tampa neapibrėžtas ir nepastovus. Kaip galima *šito* akivaizdoje žinoti, ar kalbama apie ekonominį, politinį ar religinį reiškinį? Bet sociologas nepaiso šių klausimų; jis nenuilsdamas suka priežasčių, dėsnių arba sociologinių įtakų malūną nesirūpindamas tiksliai apibrėžti, kas yra politika, ekonomika ar religija, netgi neįtardamas, kad turėtų tai rūpėti. Žinoma, jis dažnai pradeda nuo to, kad pateikia nominalų „apibrėžimą", „kriterijų", skirtą nustatyti su aptariamu parametru susijusius aspektus, bet tas apibrėžimas aiškiai neturi substancinės, realios reikšmės; jis tėra „kon-

[26] Parmenidas, fragmentas 3, žr. Kirck G. S. ir Raven J. E. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, § 344.

ceptualinis įrankis", leidžiantis suklasifikuoti reiškinius. Ar reikia sakyti, kad sociologo gyvenimo esmė yra neužduoti „klausimų, kuriuos natūraliai turėtų užduoti"? Juk jis negali pasilikti visiškame neapibrėžtume. Jis yra priverstas griebtis žmogiškosios patirties vienybės principo arba bent jau ko nors tokio, kas panėšėtų į jį. Jis turės daryti tai, ką draudžia sau pačiam; jis turės kalbėti kaip filosofas arba bent jau filosofiškai, jis turės sakyti: socialinis sąlygotumas, socialinė stratifikacija, socialinė reprodukcija ir pirmučiausia – visuomenė. Netikrumas, slegiantis kiekvienos instancijos apibrėžimą, yra lengvai pakeliamas, vos tik instancija tampa visuomenės elementu. Kuriems galams, pavyzdžiui, tiksliai skirti politiką nuo religijos, jei abi yra tik du visuomenės aspektai, dvi sudedamosios jos dalys, jeigu jos gauna savo maistą ir priežastinę energiją iš jų? Sociologas, kuris atmeta tikslų Marxo dogmatizmą, postuluojantį kaip sociologinį paskutinės instancijos determinantą gamybines jėgas ir gamybinius santykius, nuolatos pasiduoda neaiškiam dogmatizmui, postuluojančiam kaip paskutinę instanciją pačią visuomenę.

Žinoma, sociologai, išmanantys savo profesiją ir joje tykančius pavojus, mus perspėja: kalbėti apie „visuomenę" būtina; ir nereikia šios sąvokos „sudaiktinti". Iš tikrųjų griežtam sociologui „visuomenė" yra tik jos vidinių skirtumų suma be bendros substancijos.

Tačiau sociologija išsaugo savo tikėtinumą tik pasitelkusi šią mūsų intelektualinės prigimties, kurios ji mus be paliovos perspėja saugotis, tendenciją. Laimė, kad žmogaus dvasia neįveikiamai „sudaiktina" savo sąvokas: jei „visuomenė" neišvengiamai neįgautų šiek tiek ar daug priežastinio sūdrumo, būdingo „substancijai", „prigimčiai", jei šiuolaikinio sociologo visuomenė šiuo požiūriu nepanėšėtų į klasikinės filosofijos prigimtį, sociologas prieš akis turėtų tik neapibrėžtą skirtumų sumą, sumą arba seriją, aišku, nepasiduodančią jokiam moksliniam nagrinėjimui. Tiesą sakant, pats sociologas negali pasikliauti savo mokslu, jis gali pasitikėti *savimi* tik tiek, kiek išsaugo netiesioginį neaiškų tikėjimą socialine žmogaus prigimtimi, senąja Prigimtimi. Jis mano žinąs, ką daro, nes nežino, kuo tiki. Mokslininko rafinuotumas laikosi angliakasio tikėjimu.

## VIII

Laikas patyrinėti sociologinio įrodinėjimo sunkumus pasitelkus pavyzdį. Pasirinkę tai, ką Charles'is Péguy vadino „iškiliausių atvejų metodu“, „kulminacinių atvejų metodu“, mes apsvarstysime garsiausią sociologijos tekstą *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*, kurio dvi atskiros dalys buvo paskelbtos 1904 ir 1905 metais.

Maxas Weberis, kaip žinoma, pasiūlė hipotezę, kad esama giminingumo tarp tam tikro protestantizmo ir tam tikros ekonominės veiklos. „Kalvinistas“ taip aiškiai patiria nerimą dėl savo išganymo, jog negali pasitikėti savo „darbu“. Tad jo vidinis gyvenimas gali tapti tikra kankyne. Kadangi jo mąstymas yra veikiau psichologinis nei teologinis, jis ieško „pasaulyje“ savo išrinktumo ženklų. Šitaip, teigia Maxas Weberis, „kalvinistai“ galų gale rado pasaulietiniame pasisekime, konkrečiai ekonominiame pasisekime, Dievo pasirinkimo įrodymą[27]. Kaip jis pats prisipažįsta, „kalvinizmas“, arba „puritonizmas“, apie kurį jis kalba, nėra autentiška Calvino religija[28]. Kalbama apie „kalvinizmą“, kuris, kaip sakys R. H. Tawney, būtų sukėlęs siaubą reformatoriams ir pirmiesiems jo mokiniams[29], apie kalvinizmą, kuris jau susitaikė su „pasauliu“. Tai, ką Weberis, remdamasis labai įtaigia psichine ir emocine logika, aprašo kaip religinio tikėjimo ir religinės energijos transformaciją į tam tikrą ekonominio elgesio tipą – transformaciją, parodančią religijos įtaką ekonomikai, – gali būti ana-

[27] Žr. Weber M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia* / vert. Z. Norkus. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 96–97.

[28] „Tad į klausimą, kokiu būdu žmogus gali įsitikinti savo išrinktumu, jis iš esmės galėjo atsakyti tik šitaip: mes turime tenkintis žinojimu, kad Dievas nusprendė, ir tvirtai pasitikėti Kristumi – o tai suteikia tikras tikėjimas. Calvinas iš principo kaip įžūlų bandymą įsiskverbti į Dievo paslaptis visiškai atmeta prielaidą, kad iš žmogaus elgesio galima suprasti, ar jis yra išrinktasis, ar pasmerktasis. Šiame gyvenime išrinktieji išoriškai niekuo nesiskiria nuo pasmerktųjų. <...> Žinoma, visai kitaip mąstė epigonai (jau Beza) ir pirmiausia platūs kasdienį gyvenimą gyvenantys tikinčiųjų sluoksniai“. (Ten pat, p. 96.)

[29] *Religion and the Rise of Capitalism*, London, John Murray, 1925, p. 319–321.

lizuojama atvirkščia kryptimi kaip „pasaulietinių" požiūrių spaudimo jau išsigimusiai religijai rezultatas. Taigi racionalus arba „prasmingas" ryšys tarp dviejų vyksmo aspektų, tarp religinės nuostatos ir ekonominio elgesio, jei tarsime, kad Weberis teisingai jį aprašė, gali būti suprastas dvejopai – „sociologišku", „mokslišku", arba „priežastiniu", būdais, kurie yra nesuderinami arba absoliučiai priešingi. Weberis teigė, kad darbas anaiptol nesiekia įtvirtinti religijos kaip paskutinės instancijos socialinių ir ekonominių reiškinių priežastingumui aiškinti, šiuo atveju kapitalizmo plėtrai aiškinti: tai būtų lygu nusiristi į metafizinį dogmatizmą ir vienašališkumą, kurį jis prikaišiojo Marxui[30]. Iš tikrųjų Weberis čia toli gražu nepaneigia Marxo, užtektų tik šį bei tą pakeisti jo moksliniuose svarstymuose ir kūrinys virstų vienašališku darbu apie vėlyvosios kalvinistinės etikos determinavimą kapitalo kaupimo dvasia. Tik reikėtų jį pavadinti: „Kapitalizmo dvasia ir protestantiškoji etika". Moksliniai Weberio protestai nepadaro jo argumentacijos tikslesnės, tikriau, daro ją dar netikresnę ir netgi visiškai netikrą. Kas paraidžiui priima metodologines išlygas, užversdamas jo esė, gali padaryti tik tokią išvadą, kad *Protestantiškoje etikoje ir kapitalizmo dvasioje*, tiesą sakant, nėra jokios mokslinės teorijos. Arba tada reikėtų ją formuluoti taip: galimas daiktas, kad esama ryšio tarp protestantiškosios etikos ir kapitalizmo dvasios arba tarp kapitalizmo dvasios ir protestantiškosios etikos.

Nedera išvesti tokį vargana ir lakų mokymą iš tokio įspūdingo intelektualaus triūso, kuris, kai atsiduodame jo patraukliam žavesiui, atrodo, žaižaruoja lyg šviečiančios raketos ugnys. Kad ir koks stiprus būtų metodologinis Weberio egzorcizmas, nereikia jo priimti rimtai, nes jis nėra rimtas. Žinoma, jis yra nuoširdus ir pats Weberis buvo „rimtas žmogus". Tai, kad nerimtas, reiškia, jog tai, ką Maxas Weberis pateikia kaip mokslinio atsargumo priemones, laikinai būtinas dėl tyrimo neužbaigtumo, yra sociologiniam priėjimui būdingas silpnumas. Kaip gali

[30] Weber M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*, p. 164–165.

jis kada nors rasti tikslų įrodymą, ypač dėl atskirų atvejų[31], jeigu atsisako ir nesugeba nupiešti netgi apytikrių metmenų vietos, kurią žmogiškojoje tvarkoje užima įvairūs parametrai.

Palikime nuošalėje mokslinį aparatą ir užduokime paprastą naivų klausimą, ne ką sociologas Weberis tiksliai įrodo arba kokiomis sąlygomis sociologinė argumentacija yra įtikinama, bet kodėl *Protestantiškoji etika* yra tokia įdomi. Atsakymas, manau, glūdi viename iš paskutinių sakinių:

> Mat modernus žmogus, netgi būdamas kuo geriausios valios, paprastai nepajėgia įsivaizduoti, kokią iš tikrųjų *didelę* įtaką darė religinės idėjos žmonių gyvenimo būdui, kultūrai ir nacionaliniam charakteriui[32].

Keliais puslapiais anksčiau, prisidengdamas taktiška išnaša, jis pateikė tokį kandų ir kone agresyvų teiginį:

> Tačiau tų religinių idėjų *neįmanoma* dedukuoti iš *ekonomikos*. Nekelia jokių abejonių, kad *jos pačios* yra labai svarbūs „nacionalinio charakterio" plastiniai elementai ir kad joms pačioms savaime būdinga nomologinė autonomija ir determinuojanti galia[33].

---

[31] Philippe'as Raynaud Maxo Weberio veikalo labai įžvalgiame komentare, kurį aš jau minėjau, rašo: „Jis visai netroško priskirti religijai to vaidmens, kurį Marxas suteikė ekonomikai, bet, priešingai, norėjo paaiškinti kai kuriuos Vakarų kapitalizmo plėtros bruožus, kurie yra jam būdingi ir kurių negalima išvesti *a priori*" (Raynaud Ph. *Max Weber*..., p. 31). Aš nesuprantu to „priešingai". „Atrodo, labiau tiktų „be to". Pavienio atvejo paaiškinimas numato bendrą teiginį ir, be to, jo pritaikymą svarstomam atvejui, kuris retai kada būna vedinys. Negalima suprasti, kaip protestantizmas būtų galėjęs paveikti kapitalizmo vystymąsi Vakaruose, jeigu „religija" neveiktų „ekonomikos". Tikriausiai Raynaud nori pasakyti tik tai, jog faktas, kad religija šiuo atveju užima priežasties arba ypač ženklios įtakos padėtį, neįrodo, kad ji visuomet vaidina šį priežastinį vaidmenį. Iš tiesų Weberis visiškai atmeta tokį žymaus priežastingumo teigimą *šiuo atveju*. (Žr. Weber M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*, p. 164–165.)

[32] Ten pat, p. 164–165.

[33] Ten pat, p. 325–326 (išskirta paties Maxo Weberio).

Neįmanoma įsivaizduoti „bendresnių“, „metafiziškesnių“ ir „vienašališkesnių“ teiginių, nes jie neturi nė menkiausios įrodymo užuomazgos, juos reikia priimti arba atmesti. Jei istorinis Maxo Weberio aprašymas tolydžio daro įspūdį, kad jis iškelia religinį parametrą į priežasties padėtį, o ekonominį parametrą – į padarinio padėtį, tai tik todėl, kad religiją, o ne ekonomiką jis laiko įdomesne ir svarbesne žmogui. Bet jis negali tiesiai sakyti, kad šis sprendimas dėl žmogiškosios tvarkos iš tikrųjų yra pirmutinis viso tyrimo įkvėpimo šaltinis; netgi mūsų pacituotuose sakiniuose jis formuluoja savo teiginį istorijos ir sociologijos terminais: religija yra reikšmingas, galbūt lemiamas veiksnys, ne kaip tokia ir ne pati sau, ne žmogui kaip žmogui, bet „kultūrai ir nacionaliniam charakteriui“ bei „nacionaliniam mentalitetui“. Mokslo garbė išgelbėta! Šį požiūrį, kurio neturi susidaryti, šią mintį, kurios neturi kilti, jis nukelia į mokslinę arba priežastinę plotmę, kuri daro įrodymo arba įrodomumo įspūdį, bet kuri, priešingai, draudžia tai, nes tada išvada nukeliama neapibrėžtam laikui, kol bus baigtas neapibrėžtas tyrimas. Kad galėtų kalbėti apie tai, kas jį pašėlusiai domina, Weberis yra priverstas apsimesti, kad puoselėja mokslinę discipliną ir tiki šiuo pramanu. Viso tyrimo metu jis turi nutylėti, kas sudaro jo skatulį ir varomąją jėgą. Tad šis požiūris iš esmės yra neteisingas. Užtat visai pasaulio erudicijai nepavyks ištaisyti, papildyti arba patikrinti tokio susidaryto požiūrio. Maxas Weberis skelbiasi laikąsis neutralumo, kuris yra priešingas tikram mokslui, nes jis pančioja dvasios ėjimą prie objekto. Ar reikia stebėtis, kad tada objektą apsunkina nevalingi subjekto prisipažinimai? Maža yra filosofinių veikalų, kuriuose asmeninė išpažintis būtų tokia nevalinga ir nesulaikoma kaip Weberio.

Skaitydami *Protestantiškąją etiką ir kapitalizmo dvasią* mes virpančios Weberio sielos dėka iš naujo atrandame žmogų arba vieną iš žmonių, kokie buvome, kuriems išorinių gėrybių troškimas buvo tik „lengvas apsiaustas, kurį galima bet kada nusimesti“ ir kuris mums atrodo nuostabiai laisvas ir žmogiškas, mums, kuriems šis apsiaustas virto „plieno kiautu“[34]. Nepaprastai gyvai Maxas Weberis mums pristato dalį religijos ir moralės

---

[34] Ten pat, p. 163.

istorijos. Tad visai teisingai turime nekreipti dėmesio į tai, ką jis sako apie mokslą ir apie jo teoriją apskritai ir šiuo konkrečiu atveju.

## IX

Čia iškyla prieštaravimas. Daugių daugiausia, ką jūs nustatėte, gali mums kas nors pasakyti, yra ne tai, kad Maxas Weberis nebuvo mokslininkas, bet tai, kad jo sukurtas ir paleistas į apyvartą socialinis mokslas yra kitokio tipo nei „priežastinis" arba „objektinis" Durkheimo mokslas: Weberis pripažįsta žmogiškosios patirties „subjektyviąją dalį"; jo mokslas yra žmogiškesnis, bet ne mažiau moksliškas. Teisybė, kad Weberis buvo didis skelbėjas vertės sąvokos, kuri yra šiuolaikinės sociologijos ir šiuolaikinių žmogaus mokslų centre, kur ji pakeitė dėsnio sąvoką kaip organizuojantį konceptą. Tačiau „vėberiškoji" sociologija, pagrįsta vertės sąvoka, ne itin skiriasi nuo „diurkheimiškosios" sociologijos, pagrįstos socialiniu objektu arba sociologiniu dėsniu. Verčių subjektyvumas ir dėsnių objektyvumas skiriasi tik iš pažiūros. Teisybės dėlei, abiejose plotmėse reiškiasi ta pati mintis. Norėčiau tai įrodyti.

Kiekvienoje visuomenėje, tai paprasta konstatuoti, randame susiklosčiusią tam tikrą veiklos sričių hierarchiją, kaip mėgstame sakyti, vienos iš jų yra labiau „vertinamos" už kitas. Vienoje visuomenėje, pavyzdžiui, yra labai vertinama prekyba kaip naudinga ir verta pagyrų, tuo tarpu kitoje ji yra niekinama ir kone uždrausta, gyvuojanti tiktai pogrindyje kaip nusikalstama veikla. Vienintelis dalykas, kurį gali pasakyti sociologas kaip mokslininkas apie verčių hierarchiją yra tai, kad ji vienoje visuomenėje yra vienokia, kitoje – kitokia. Jo akimis žiūrint, yra grynas „metafizinis savivaliavimas" teigti, kad viena visuomenė, bent jau kaip visuomenė, pajėgi ilgą laiką gyvuoti[35], yra žemesnė arba aukštesnė už

[35] Ši išlyga išskiria iš aksiologinio neutraliteto privilegijos visuomenes, kurios pavaldžios masiškai nusikalstamiems režimams ir kurios yra linkusios susinaikinti pačios. Ši išskyra pati yra aksiologiškai neutrali: svarbu, kad visuomenė tikrai būtų visuomenė. Žinoma, keblu tai, jog kai kurie nusikalstami režimai trunka baisingai ilgai.

kitą visuomenę, taip pat pajėgią ilgai gyvuoti: vertybės, kurios atitinkamai jas įkvepia, yra nesulyginamos, netolygios, tai yra neturi bendro mato. Sociologas, stebintis įvairias visuomenes, negali kaip mokslininkas priskirti vertes vertybėms, vadinasi, jis negali hierarchiškai išrikiuoti visuomenių, net jeigu privalo mokėti stebėti ir aprašyti, kaip kiekviena iš jų paskirsto savo vertybes ir siejasi su jomis. Jis turi „suprasti" vertybes tos visuomenės, kurią tiria, kartu skrupulingai susilaikyti nuo menkiausio „vertybinio sprendimo". Tokia, trumpai tariant, yra Weberio koncepcija, šiandien plačiai vyraujanti socialiniuose ir žmogaus moksluose.

Iš tiesų tarp sociologinių parametrų arba „dalykų", apie kuriuos kalba Montesquieu ir Durkheimas, ir vertybių, apie kurias kalba Weberis, yra ženklus skirtumas ir netgi atvira priešprieša. Pirmieji akcentuoja žmonių pasyvumą, jų nuolankumą sociologiniams parametrams, „dalykams", kurie juos „valdo", o vertybių sociologija, priešingai, sutelkia dėmesį į aktyvų ir netgi kuriantį žmonių vaidmenį: vertybė yra tai, kam suteikia vertę visuomenė, vadinasi, ji yra produktas valorizacijos arba pati valorizacijos veikla kaip tik todėl, kad jos nėra iš prigimties už žmogaus valorizacijos akto. Vertė neturi „prigimtinės" vertės. Vadinasi, nėra didesnio prieštaravimo, didesnio nesuderinamumo nei manyti, kad žmogus yra pavaldus priežastims ir sociologiniams dėsniams, ir laikyti jį „vertybių kūrėju"? Kokią teisę turime teigti, kaip ką tik padariau aš, kad abu teiginiai reiškia tą patį, kad jie yra dvi to paties pamatinio teiginio išraiškos?

Pradėkime šia kritiška pastaba: abu teiginiai turi tą patį priešą, jie abu vienodai atmeta klasikinę objektyviosios hierarchijos idėją, įrašytą žmogaus prigimtyje, netgi žmonių pasaulio, tikslų ir gėrybių sąrangoje. Montesquieu išrikiuoja lygia greta sociologinius parametrus, „dalykus", kurie „valdo žmones", o vertybių sociologija savo ruožtu laiko, kad visos vertybės objektyviai yra lygiavertės: vertybė tampa vertybe, vadinasi, turi vertę tik subjektyviai, nelygu požiūris ir valia to, kuris ją postuluoja ir teigia, nelygu požiūris ir valia to, kuris ją vertina. Abu teiginiai vienodai neutraliai ir vienodai vertina viską. Štai kaip galima pereiti nuo vieno teiginio prie kito, nuo Montesquieu arba Durkheimo prie Weberio, nuo objektyviosios sociologijos prie subjektyviosios sociologijos.

Jau esu pažymėjęs, kad Montesquieu ir Durkheimas, sociologija apskritai, vedami pirmo impulso, pasirenka stebėtojo požiūrį: tiktai iš stebėtojo pozicijos su mažiausiu tikėtinumu galima teigti, kad klimatas „valdo“ žmones, kaip savo ruožtu daro „valdymo principai“[36]. Veikėjo, gyvo žmogaus, požiūriu reikia tai dar kartą pasakyti, kad šios „santvarkos“ yra tokios skirtingos, jog visiškai arba beveik absurdiška vartoti tą patį žodį. Montesquieu sąmoningai pasiūlė tokią painiavą, nes ji buvo būtina sociologiniam požiūriui susidaryti. Jį priėmęs sociologas galės susimąstyti apie keblią padėtį, kurioje atsidūrė; jis stengsis atsižvelgti į tai, kad sociologiniai parametrai aktyviai ir veiksmingai reiškiasi tik iš anksto atsispindėję veikėjų sąmonėje; jie gali būti priežastys tik pirma būdami motyvais. Bet atgauti bendrą patirtį, kaip to siekia „metodologinis individualizmas“, anaiptol nėra lengva: reikia grįžti labai toli atgal. Sociologas negali sociologinių parametrų paversti žmonių veiklos motyvais, išmesdamas į „iškreiptų padarinių“ pragarmę tai, kas neatitinka jokio motyvo arba kas jam prieštarauja. Apskritai rišli sociologinio pasaulio analizė pasitelkus motyvus jam yra neleistina. Kodėl? Čia paliečiame priežastį, dėl kurios socialinio pasaulio sociologinė pasaulėvoka neišvengiamai yra sudarkyta ir sujaukta.

Aprašinėti ir aiškinti žmogaus elgesį pasitelkus motyvus, vadinasi, jį suvokti kaip kylantį iš apgalvoto sprendimo, bent jau netiesiogiai. Šio sprendimo rezultatas – motyvuotas poelgis – savo ruožtu yra motyvas kito sprendimo, kuris aiškinasi pirmojo sprendimo pagrįstumą – deramumą, garbingumą, teisingumą ir kilnumą. Protas, atskiriantis ir pasveriantis motyvus, yra bendra vieno ar kito sprendimo priemonė. Vertindamas protas būtinai griebiasi vieno arba kelių universalių kriterijų, kuriais nustato, kas yra garbinga, teisinga, kilnu, atitinka prigimtinę žmonių tikslų hierarchiją arba žmonėms būdingus moralinius dėsnius. Toks dalykas yra sąmoningai naudojamas didžiuosiuose moralės filosofijos veikaluose, nors jie būtų labai skirtingi ir prieštaringi, pavyzdžiui, Aristotelio *Nikomacho etika* ir Kanto *Moralės metafizikos pagrindai*. Bet jis jau neaiškiai, bendrais bruožais, užuo-

---

[36] Žr. šios knygos II skyriaus 6 paragrafą.

mazgomis glūdi visose įprastinio gyvenimo aplinkybėse, kuriomis svarstome tiek mūsų pačių, tiek kitų žmogiškus veiksmus.

Deja, šis požiūris, savaip bendras filosofui ir paprastam žmogui, yra uždraustas sociologui. Teisingiau pasakius, jis tai uždraudė pats sau. Sociologas, suvokęs elgesio motyvą, privalo išsižadėti prigimtinio potraukio, kuris paskatintų jį klausti, ar šis motyvas tikėtinas, kilnus arba teisingas. Kad ir kokia įžvalgi ir pajėgi būtų dvasia, kurią jis pasitelkia norėdamas atpažinti, paskui aprašyti tą motyvą, jis turi staiga stabtelėti, ištraukti tą motyvą iš jo natūralios aplinkos, kurią sudaro visuma, arba visetas, motyvų, galinčių brandinti žmogaus sprendimą, kad susietų jį išskirtinai su veikėju, kuris juo kaip vertybe, kuriai pats suteikia vertę, pagrindžia savo elgesį. Motyvą suteikia nebe žmogiškųjų galimybių žvaigždynas, bet vienatinis veikėjo pasirinkimas. Šis pasirinkimas yra vienatinis netgi tarus, kad tai yra begalės žmonių visuomenės faktas, nes jis nesisieja su besąlygišku žmogiškojo sprendimo universalumu. Šiuo požiūriu milijardo kinų vertybių pasirinkimas nėra reikšmingesnis už mano pusseserės idiosinkraziją. Sociologas, norintis pastebėti veikėjo požiūrį, sociologinį parametrą arba priežastį gali paversti motyvu tik paversdamas motyvą vertybe.

Norint išmatuoti atstumą, kuris skiria sociologinį požiūrį nuo filosofinės traktuotės kaip spontaniškos eilinio žmogaus nuostatos, pravartu priminti, kad objektyvaus stebėtojo pozicija, kurią gina sociologas, aprašinėdamas „santykius su vertybėmis“ arba nustatinėdamas „dėsnius“, yra svetima eiliniam žmogui ir sąmoningai atmetama filosofo kaip priešinga fundamentaliai žmogaus situacijai. Taip yra ne tiek dėl to, kad žmogus niekada negali būti labai „grynas“ arba „objektyvus“ stebėtojas – sociologai dėl to mielai sutaria, – bet veikiau todėl, kad žmogus negali būti žmogaus stebėtoju.

Anksčiau esu nurodęs, kad bet koks žmogaus elgesio stebėjimas būtinai krypsta į sprendimą, kuris pagrindžia tą elgesį, nors ir būtų tas sprendimas neapgalvotas, net jeigu tai būtų pasidavimas aistrai. Kadangi tai yra vieno žmogaus sprendimas, kitas žmogus, esantis stebėtoju, jį svarsto spontaniškai ir natūraliai kaip žmogišką sprendimą, tai yra kaip tokį, kurį būtų galėjęs padaryti jis pats, tad jis spontaniškai ir natūraliai klausia savęs, ar jis

pats būtų galėjęs gerai nuspręsti ir prieiti tą pačią išvadą; vadinasi, jis klausia savęs, ar būtų galėjęs hipotetiškai pateisinti savo sprendimą kito išmintingo ir teisingo žmogaus, sugebančio vertinti žmogaus veiksmus, akivaizdoje. Tada jis kaip eilinis žmogus sutinka su autoritetu, kurį jis mano esant išmintingą ir teisingą, o tas autoritetas, nelygu aplinkybės ir laikas, yra kunigas, mokytojas, deputatas, televizijos pranešėjas, arba kaip filosofas stengiasi pats tapti tuo išmintingu ir teisingu žmogumi, jis stengiasi tapti išminčiumi, tai yra vertinti žmonių veiksmus ir pats veikti pagal universalią normą, įrašytą prigimtyje arba paskelbtą proto. Sociologas nepasuka nei vienu, nei kitu keliu; jis nenusilenkia autoritetui ir nesistengia iškilti virš kokio nors autoriteto, kad pasiektų teisingą, t. y. universalų, požiūrį į žmonių reikalus. Sociologas nesilaiko natūralaus žmonių tyrinėjimo eigos, jis nutraukia jį staiga, kada panorėjęs: jis atsisako spręsti, „jis susilaiko nuo vertinamojo sprendimo" ir šitaip sumaišo skolintą ir nepasvertą eilinio žmogaus sprendimą ir pagrįstą filosofo sprendimą.

Sociologas mano, kad jis deramai įvertina stebimo žmogaus, veikėjo, požiūrį, nustatydamas ir tvirtindamas, kad jį skatina veikti tam tikra „vertybė", kurią tas žmogus pasirinko, postulavo, tai yra sukūrė. Iš tikrųjų sociologas čia turi šiokią tokią priežastį būti patenkintas savimi: juk argi ne beveik dieviškas arba galbūt netgi daugiau nei dieviškas dosnumas suteikti žmogui teisę ir pripažinti jam sugebėjimą „kurti vertybes"? Atrodo, nebegalima būti dosnesniam. Bet – tai kita šio kraštutinio dosnumo pusė – sociologas iš veikėjo ir vertybės, kurią šis veikėjas pasirenka, postuluoja arba sukuria, padaro visumą, visetą, kuris yra savipakankamas, kuris nenukreipia į didesnį visetą, kuriame ir stebėtojas turėtų vietą. Visetas, sudarytas iš veikėjo ir vertybės, kurią jis postuluoja arba sukuria, nenukreipia į didįjį žmogiškojo universalumo visetą: tai gryna atskirybė (*particularité*), viena atskirybė iš neapibrėžto atskirybių skaičiaus, kiti veikėjai kitų vertybių kūrėjai. Praktiškai, ir tai svarbu pažymėti, ši atskirybė yra sociologo „tyrinėjimų objektas" iš neapibrėžto kitų sociologų „tyrinėjimų objektų" skaičiaus. Pašalinus iš apyvartos universalumo klausimą, atskiras visetas gali iš tikrųjų sudaryti stebėtojui visiškai išorišką objektą: įgudusi sociologo akis gali su juo praktikuotis.

Sociologija, aiškinanti žmonių elgesį pagal vertybes, yra stebėtojo požiūrio valdžioje. Tik siaurose šio požiūrio leistose ribose sociologija atsižvelgia į veikėjo požiūrį. Teisingiau, norėdama išsaugoti stebėtojo požiūrio valdžią, sociologija savavališkai akcentuoja savarankišką veikėjo vertybių pasirinkimą arba „kūrybą“. Jeigu tai, ką sako arba daro veikėjas, būtų pripažinta kaip racionalaus svarstymo objektas, tai būtų nuoroda į motyvą apibrėžtame motyvų žvaigždyne, o ne į vertybę neapibrėžtame vertybių ūke, sociologas turėtų atsisakyti savo stebėtojo pozicijos ir išsižadėti savo valdžios. Vertybių sociologija galų gale laikosi sociologinio metodo taisyklių rimtai nepažeisdama Durkheimo draudimų: žmogaus protas yra sutelktas sociologijos moksle, kuris neturi nieko bendro su žmogaus vertybėmis, ypač su protu. Galima būtų netgi laikyti, kad sociologija yra ekspansija į naujas sociologinio metodo taisyklių teritorijas: daug visuomenės aspektų, kurių buvo neįmanoma paaiškinti dėsnių požiūriu, yra suprantami, bent jau tam tikru mastu tikėtini, vertybių požiūriu. Bet čia veikia tas pats mokslas, o po atviros ir įtaigios Durkheimo prozos pasikeitė tik akcentai ir stilius.

Vėberiškasis žmogus, kuris laisvai ir visiškai savarankiškai pasirenka vertybes, kurioms trokšta paskirti savo gyvenimą, yra dubleris durkheimiškojo žmogaus, pavaldaus sociologinių priežasčių dėsniams, kuriems jo valia neturi jokios galios. Tai dvi priešingos ir vis dėlto tapačios esybės to paties žmogaus, kuriam sociologijos požiūris nepalieka proto. Norint kad egzistuotų sociologinis mokslas, kad būtų įmanomi žmogaus mokslai, protas turi būti pašalintas iš realių žmogaus veiksmų ir sutelktas į tiriantį stebėtojo žvilgsnį. Taip buvo suplėšytas bendro numanomo svarstymo, siejančio kiekvieną žmogų su tais žmonėmis, kuriuos jis nori suprasti, audinys.

Joks metodologinio tobulinimo darbas nepajėgs atverti akių intelektualiai disciplinai, kuri, siekdama aiškinti žmonių pasaulį, paleidžia į darbą be atodairos vieną arba kitą, arba vieną ir kitą iš šių dviejų žmogaus apibrėžimų: jis yra priežastis kaip daiktas, kūrėjas – kaip dievas – dievas, kuris yra vien valia be jokio proto.

X Taigi vertybių sociologija, kuri skelbiasi paisanti veikėjo požiūrio, nepažeidžia stebėtojo požiūrio suverenumo. Pastarasis yra sudedamoji socialinio mokslo dalis. Tad dabar mums reikia atidžiau panagrinėti šį suverenumą. Ir šį kartą Montesquieu, tikrai šiuolaikinis filosofas, išties galintis tiek mus pražudyti, tiek išgelbėti, bus mūsų vadovas.

Tie, kurie nėra skaitę veikalo *Apie įstatymų dvasią*, žino, kad šiame veikale kalbama apie klimatą ir kad autorius jį paverčia reikšmingu dalyku. Visuomenės nuomonė šiuo klausimu yra rodiklis, su kuriuo reikia skaitytis. Ši Montesquieu teorija iš tiesų mums atveria tiesioginį priėjimą prie sociologinio požiūrio. Mielai sakytume, kad ji yra pati naiviausia išraiška, jei mokslas galėtų kada nors būti naivus. Jau esame pažymėję, kad Montesquieu klimatą priskiria prie „dalykų", kurie „valdo žmones". Ir todėl jį įvardindamas kaip pirmą, iškelia į priekį. Ir šitai jis patvirtina kitur: „Klimato valdžia yra pirmoji iš visų valdžių"[37]. Taigi sociologinių parametrų aibėje – tai vienintelis ne žmogiškasis parametras. Ką reiškia perdėtai didelis klimatui skiriamas vaidmuo?

Jei atidėsime į šalį galimą ir dažną nesusipratimą, mes pajėgsime suprasti šios „valdžios" reikšmę. Klimato galybė nieku gyvu nepanaikina žmogaus laisvės, priešingai, vienas iš gero įstatymų leidėjo bruožų yra tas, kad jis sugeba kovoti su klimato blogybėmis[38]. Šios valdžios paskelbimas reiškia, kad žmogaus prigimtis, o ne laisvė, ką tik patyrė galutinį *diminutio capitis*.

Jei visiškai nežmogiškas veiksnys kaip klimatas turi tokią galią žmogui, tai tik todėl, kad žmogaus prigimties, žmogaus žmogiškumo nepakanka norint apibrėžti, sukelti jo veiksmus. Veikiantis žmogus yra ne vien prigimtis, arba veikiančio žmogaus žmogiškumas, – tai veikiantis žmogus *plius* klimato priežastingumas. Pati žmogaus prigimtis tebėra neapibrėžta arba ne visiškai apibrėžta. Klimatas su savo skirtumais papildo tai, ko trūksta žmogaus žmogiškumui, kad socialinis pasaulis, žmo-

[37] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XIX, 14.

[38] Ten pat, XIV, 5.

nių pasaulis, būtų toks, koks yra. Suprasdamas ir atskleisdamas, kaip žmoniją apibrėžia klimatas, įžvalgus stebėtojas parodo ir pasiekia savo pranašumą veikiančio žmogaus atžvilgiu.

Taigi sociologo santykis, kurį jis palaiko su žmogaus prigimtimi, smarkiai skiriasi nuo filosofui būdingo santykio. Apie filosofą būtų galima pasakyti, kad jis atskleidžia aukščiausiąją žmogaus prigimties galią. Visą jo pranašumą prieš kitus žmones – tikrą pranašumą, kuriuo jis didžiuojasi, – sudaro tai, kad jis vienas supranta pranašumą prieš susitarimus, kuriuos žmonės painioja su juo, aukščiausio Gėrio pranašumą prieš jam pavaldžius gėrius, kurių žmonės neperžengia. Žinoma, jo mintis ne visada eina Prigimties keliais. Filosofas gali manyti, kad tas, kuris mąsto žmogų kaip prigimtį, netgi racionalią arba kitaip „pranašesnę“, nepastebi to, kas sudaro tikrąjį žmogaus žmogiškumą. Tai mums nė kiek nesvarbu. Skirtumas tarp filosofo ir sociologo tebėra toks pats. Filosofas stengiasi atskleisti žmogaus esmę, slypinčią už neaiškumo, priklausomybės, susvetimėjimo ir užmaršties, kurie sudarko žmogų, padaro jį svetimą jam pačiam – žmogaus esmę, arba, norint nepalikti nuošalėje jokio filosofinio arba minties dalyko aspekto, esmę to, kas dažniausiai vadinama „žmogumi“. Kita vertus, sociologas neklausia savęs, kokia žmogaus esmė, iš tiesų jam tai visai nerūpi. Iš pradžių toks abejingumas sunkiai suprantamas. Koks gali būti „žmogaus mokslas“, nesvarstantis žmogaus esmės? Teisybė, sociologas į šį klausimą atsako pateikdamas įvairių argumentų. Kartais dėl tikslaus mokslo jis atmeta vieną ar kitą klausimą kaip „metafizinį“, atseit „jis nekyla“; atseit jis yra tik apgailėtina ir kiek juokinga laimingai praeito žmogaus dvasios tarpsnio liekana. Kartais ne tokia aštria kalba, bet remdamasis mokslo rekvizitais, jis taria lyg ir apgailestaudamas, kad žmogaus mokslai kol kas yra padarę ne itin didelę pažangą, kad būtų protinga šiandien svarstyti tokį klausimą: tam pirma yra būtinas ilgas tarpdisciplininis darbas, pasitelkiant būrį įvairių žmogaus mokslų tyrinėtojų ir panaudojant visas dabartines žinių kaupimo ir apdorojimo priemones. Šie ir kiti sociologų pateikiami argumentai neįtikina. Kadangi negalima nieko pasakyti apie žmogų arba žmones, kas nebūtų atsakymo į šį klausimą pradžia, čia turime reikalo tik su tiek pat

tuščiais, tiek ir įvairiais atsikalbinėjimais. Iš tiesų sociologas savo širdyje jau atsakė į šį klausimą. Ar jis būtų arogantiškas, ar kuklus, ar manytų, kad jo nereikia arba jau nebereikia, ar dar nereikia kelti, jis jau yra atsakęs į jį. Teisingiau, jis jau užėmė tam tikrą poziciją jo atžvilgiu, esminio pranašumo poziciją, pranašumo, kurio mechanizmą mums atskleidė Montesquieu klimato teorija. Kaip įžvalgus stebėtojas, sociologas tikrai žino tiktai mūsų prigimties apibrėžtumą ir priežastingumą (*causabilité*). Jis žino ir jo užduotis yra žinoti determinantus šios neapibrėžtos arba ne visiškai apibrėžtos realybės, kuri yra žmogaus prigimtis, žmogaus žmogiškumas. Jis mielai yra linkęs nežinoti to, kas jis „yra“, ir šitaip jis susikuria mokslinį autoritetą, užsitikrina savo nekaltumą bet kokio „dogmatizmo“ ar bet kokios „metafizikos“ atžvilgiu, nes jis žino šį tą geriau, nes jis žino tai, kas yra stipriau už žmogaus prigimtį, tai, kas ją apibrėžia, vadinasi, jis žino daugiau, net jeigu pažinotų patį žmogų. Beje, jei žmogus yra tik suma determinantų, ar juos gali atskirti tik patyrusi sociologo akis? Tad kaip aukštai pastarasis iškyla virš visų žmogiškų dalykų, pavyzdžiui, matydamas, kaip „žmogų“ valdo toks nežmogiškas „dalykas“, koks yra klimatas, arba toks žmogiškas „dalykas“, kokia yra religija?! Ar negali kas nors pasakyti, kad jo dvasia, inventorizuodama ir sumuodama sociologinius parametrus, žmogaus žmogiškumo determinantus, suformuoja ir suteikia jam pavidalą, taip sakant, jį sukuria. Išdidusis filosofas yra aukštesnis už kitus žmones, o kuklusis sociologas yra aukštesnis netgi už žmogaus žmogiškumą.

Vadinasi, jei žmogaus žmogiškumas yra nežinomasis *X*, kurį įmanoma apibrėžti tik neapibrėžtu sociologinių determinantų skaičiumi, sociologas yra visiškai laisvas pasirinkti tašką, iš kurio stebės šį nežinomojo *X* apibrėžimą sociologiniu determinantu. Bet koks prigimties, žmogiškos ar ne, aspektas, paminėtas šiame tyrinėjime arba istorijoje, gali tapti sociologiniu determinantu, kurio poveikį kitiems žmogiškosios prigimties aspektams, kurie nedelsiant išblėsta neapibrėžtume ir tampa šiuo apibrėžtinu nežinomuoju *X*, stebės sociologas, o kiekvienas žmogiškosios dalios aspektas – čia nežmogiška prigimtis nesiskaito – gali būti tuo apibrėžtinu nežinomuoju *X*, kuriam apibrėžti pasitelkiami visi kiti determinantai, nors kiekvieną kartą

tik kai kuriais iš jų veiksmingai pasinaudojama. Tad, pavyzdžiui, šeimos sociologiją galima kurti dviem būdais: arba laikant šeimą socialine priežastimi, apibrėžiančia religiją, ekonomiką ir politiką, arba laikant ją socialiniu padariniu, kurį apibrėžia religija, ekonomika ir politika. Abi šio požiūrio kryptys yra vienodai moksliškos, nes abiem atvejais sociologas iškelia aikštėn seką: determinantas–determinuotas. Abiejų požiūrių mišinys, prisidengęs „abipusio" priežastingumo arba poveikio skraiste, būtų tas pats. Vienintelis būtinas elementas yra tas, kad kiekviename taške žmogus pasirodytų kaip *priežasties padarinys (causé)*[39]. Visos kombinacijos yra įmanomos, vienintelis kombinavimo reikalavimas niekada nesiliauti kombinavus. Tas, kuris sustoja ir pareiškia, kad socialinį žmogų apibrėžia *ši* socialinė priežastis, paskelbia, kad galutinai ir visapusiškai apibrėžė nežinomąjį *X*. Žmogus išlieka „priežasties padarinys (*causé*)", bet nustatyta ir stabili priežastis ima atrodyti panaši į prigimtį: neatsakęs į Klausimą, sociologas priartėja per rankos siekį prie filosofo. Tada jis yra išmokęs nebepasiduoti pagundai, kuri buvo tokia opi disciplinos užuomazgoje[40]. Darbas, dabar jau trukęs keletą kartų, suteikė galimybę sociologui iškelti aikštėn įtarimo nekeliančią kombinaciją: atsiranda nesuskaičiuojami žmogaus fenomeno aspektai, paskui išnyksta determinanto vaidmenyje, paskui determinuotojo vaidmenyje, kai nepaliaujamai sukasi socialinio mokslo kaleidoskopas[41].

---

[39] Žr. šios knygos II skyriaus 5 paragrafą.

[40] žr. šios knygos II skyriaus 7 paragrafą.

[41] Raymond'as Aronas labai vykusiai aprašė cirkuliarinį sociologinės analizės pobūdį: „Pirmąja prasme visuomenė yra apibrėžiama kaip socialinė terpė ir laikoma tuo, kas apibrėžia kitus reiškinius. Bet kas gi apibrėžia terpę? Durkheimas teisingai atkakliai laikosi savo, kad įvairias institucijas, šeimą, nusikaltimą, auklėjimą, politiką, moralę, religiją nulemia visuomenės organizacija. Kiekvienas visuomenės tipas turi savo šeimos tipą, savo auklėjimo tipą, savo valstybės tipą, savo moralės tipą. Bet jis yra linkęs laikyti totalia realybe socialinę terpę, o tuo tarpu ji yra analitinė kategorija, bet ne galutinė priežastis. *Tai, kas yra socialinė terpė kaip priežastis atskiros institucijos atžvilgiu, kitu požiūriu yra tik visuma institucijų, kurias socialinė terpė esą turinti paaiškinti*" (*Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 389; išskirta mano).

XI Šis atsisakymas ką nors sakyti ar žinoti apie žmogų, išskyrus tą atvejį ar momentą, kai jis yra kokios nors socialinės priežasties padarinys, atrodo, turėjo diskredituoti žmogaus mokslą, kuris prisiima šį atsisakymą kaip sąžinės motyvą. Bet mes žinome, kad taip neatsitiko. Jo prestižas dėl jo darbų tik išaugo tiek, jog sociologinė kalba tam tikra prasme tapo oficialia šiuolaikinės demokratijos kalba. Taip yra todėl, kad socialinis mokslas vaidina lemiamą vaidmenį vykdant *diminutio capitis* prigimčiai, kuri apibūdina mūsų santvarką. Ar ne iškalbinga, kad tarp žmones valdančių dalykų Montesquieu nepamini prigimties, net kaip vienos priežasties tarp kitų? Sociologija gimė tuo pačiu metu, kaip ir įsitikinimas, kad tikroji žmogaus prigimtis yra būti laisvam; reikalavimas negalėti nieko pasakyti apie „žmogų" yra glaudžiai susijęs su valia apibrėžti žmogų kaip laisvę. Arba teisingiau, – kadangi šios formuluotės yra pernelyg plačios, – sociologinis požiūris formuojasi tą akimirką, kai laisvės sąvoka tampa pagrindine žmogiškojo pasaulio dalimi ir lemiama teorine šios transformacijos išraiška.

Iš tikrųjų būtų klaidinga atkreipti jo dėmesį į pernelyg aiškų prieštaravimą tarp žmogaus laisvės idėjos ir sociologinio determinizmo idėjos. Žinoma, kyla visiškai pagrįstas klausimas, kokia prasmė yra šlovinti žmogaus laisvę, laisvėje įžvelgti žmogaus esmę, kaip tai darėme du šimtmečius, jei pagrindinis žmogiškojo pasaulio mokslas taria ir sakosi įrodąs, kad žmogaus elgesį valdo būtini dėsniai arba jis bent jau gali būti suprastas tiktai kaip socialinių priežasčių padarinys?

Pirmiausia padarykime sveiku protu pagrįstą pastabą. Jei valia būti laisvam ir sociologinio požiūrio sambūvis ir netgi abipusė skvarba yra svarbiausias šiuolaikinio žmogaus apibūdinimas, abu aspektai negali būti iš tikrųjų arba tik prieštaringi. Netariant, kad visuomenė yra darni sistema, bet paprasčiausiai todėl, kad žmogus yra mąstanti būtybė, yra tikėtina, jog visuomenės dvasia, jos įstatymų dvasia – drįstame čia pavartoti šiuos talpius ir gražius sociologinius posakius – ilgam nenukreips jos dėmesio ir jos ketinimų į dvi tikrai priešingas kryptis. Kaip ką tik priminėme, sociologinis požiūris ir šiuolaikinė valia būti laisvam suponuoja prigimties pažeminimą, bet tai sakydami šias aukštas sąvokas vartojame kaip žetonus arba trinkeles, kurias galima stumdyti, jomis manipuliuo-

ti; ir ši pastaba, net jeigu ir teisinga, turi iš esmės kai ką statiško, o tuo tarpu svarbu paaiškinti fundamentalų žmogaus dvasios vystymąsi. Yra taip, lyg šiuolaikinis žmogus vieną rytą staiga būtų pasišovęs išspręsti šią žmogiškosios geometrijos problemą: jei yra laisvė, visuomenė ir prigimtis, kokiomis sąlygomis tuo pačiu metu pasieksime, kad laisvė būtų gryna ir visiška, kad visuomenę valdytų būtini dėsniai ir kad žmogaus prigimtis būtų pavaldi, tai yra galėtų būti tik apibrėžta, bet negalėtų apibrėžti.

Tiesą sakant, mes jau ne kartą turėjome reikalo su paaiškinimu, ne kartą skaitydami šį labirinto šeimininko skyrių: „Žmogų valdo daugelis dalykų <...>". Determinizmo teigimas kartu yra ir determinacijų daugumo teigimas. Determinizmas, apie kurį kalbama, čia aiškiai ir netgi neabejotinai yra pliuralistinis. Taigi postuluoti daugumą, vadinasi, postuluoti skirtumus; postuluoti skirtumus, vadinasi, kviesti juos gerbti, nepainioti šitaip skiriamų dalykų. Ar neatrodo, kad gerbti daugybę determinuotų dalykų, veikiančių žmogaus gyvenimą, yra pati šiuolaikinės laisvės programa? Bent jau tokia yra Montesquieu programa.

Panagrinėkime, pavyzdžiui, XIX knygos 16 skyrių, pavadintą „Kaip kai kurie įstatymų leidėjai supainiojo žmones valdančius principus". Čia visų pirma turimi galvoje graikų įstatymų leidėjai, tokie kaip Likurgas, sumaišęs „įstatymus, papročius ir įpročius". Montesquieu patikslina, kad šie dalykai yra „iš prigimties atskiri", nors jie „vis tiek išsaugo glaudžius tarpusavio ryšius"[42]. Prigimties valdžia, beje, įsikiša tik tam, kad atskirtų žmogiškus dalykus, bet niekada, kad juos sujungtų. Didžiausias skirtumas yra tas, kuris egzistuoja ir kuriam reikia leisti egzistuoti tarp įstatymų ir papročių: „Įstatymai ir papročiai skiriasi tuo, kad įstatymai labiau reguliuoja piliečio veiksmus, o papročiai – labiau žmogaus veiksmus"[43].

Šis sakinys patraukia dėmesį tik todėl, kad Montesquieu žodis yra dar tylesnis ir paprastesnis nei įprastai, bet nežinia, kas didingo ir tylaus apninka mus: tik pasaulis sukasi aplink savo ašį.

---

[42] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XIX, 21.

[43] Ten pat, XIX, 16, p. 319.

Tarp atskyrimų, kurie palaiko sociologinį požiūrį ir kuriais jis gyvas, lemiamas yra tas, kuris yra tarp žmogaus ir piliečio. Jis atneša, įtvirtina ir žymi žmogiškojo pasaulio suirimą, Vienio skilimą. Žinoma, klasikinė filosofija skyrė žmogų nuo piliečio, ji nepainiojo jų. Ji buvo ypač atidi įtampai, atsirandančiai tarp „gero piliečio" ir „doro žmogaus", tarp to, kurio „gerumas" siejasi su santvarka, ir to, kuris besąlygiškai yra geras: jie susilieja tik esant geriausiai santvarkai, o tai reiškia tą patį, kad dažniausiai jie yra skirtingi[44]. Žodžiu, apibūdindama žmogų kaip visuomeninį gyvūną, klasikinė filosofija matė mieste Visetą, kuriame žmogaus žmogiškumas randa visas jam būdingas gėrybes, žmogus iš tikrųjų yra žmogus tik būdamas pilietis. Bet jis yra pilietis, jis skiriasi nuo tų, kurie nėra jo bendrapiliečiai, tik savo paklusnumu miesto įstatymams. Ar įstatymas yra sukurtas vieno, kelių, didelio skaičiaus ar visų žmonių, jis glaustai išreiškia aktyviąją miesto ir lygia greta žmonijos tiesą. Sociologija paversdama politinį įstatymą vienu iš daugelio dalykų, kurie valdo žmones, ir lygų su kitais, kartu ištrindama netgi vienijantį ir integruojantį įstatymo, vadinasi, ir miesto, vaidmenį, įsikuria išskaidytame žmogiškajame pasaulyje arba jį suskaido norėdama jame įsikurti, kada jai patogu.

Atskirdamas papročių „valdžią" nuo įstatymo „valdžios", Montesquieu išlaisvina papročius: jis padaro juos laisvus. Iš tikrųjų „daryti sociologiją" galima tik apie „laisvus" papročius. Jeigu jie buvo nelaisvi, jie buvo tiktai dalis, nors ir specifinė, bet tiktai dalis politinio darinio įstatymo. Bet negalima „daryti sociologijos" apie tai, kas priklauso nuo politinio įstatymo, stipriąja ir tikrąja pirmine šio žodžio prasme, nes politinis įstatymas *įsakinėja*.

Tai, kas teisinga apie įstatymą, teisinga ir apie politinę plotmę. Politinis veikėjas yra savo veiksmų priežastis. Šis priežastingumas kartais yra toks tamsus ir sudėtingas, kaip pačios painiausios socialinės dinamikos priežastingumas, bet mūsų neryžtingumas laiko nežinioje žmonių moty-

---

[44] Aristotelis. *Politika*, 1276b 15–1278b 5; 1288a 37–1288b 2; Aristotelis. *Nikomacho etika*, 1130b 26–29.

vus ir tikslus: bet kokiu atveju veikėjas yra priežastis (*causant*), ir jokiu būdu ne priežasties padarinys (*causé*). Cezaris, žengiantis per Rubikoną, yra aukščiausio pobūdžio priežastis ir todėl absoliučiai nedomina mokslo. Bet senatorius Gajus Placidas, pirmasis parodęs jam nuolankumą, yra tokia pat priežastis ir taip pat nė kiek nedomina socialinio mokslo. Pasaulis, kurį valdo politinis įstatymas, žino tik žmogaus poveikį kitam žmogui. Visi žmonės čia yra priežastys, tiek paklūstantysis, tiek įsakinėjantysis, net jeigu jų galios nelygios, viskas čia priklauso nuo žmonių valios, kaip labai aiškiai yra pasakęs Durkheimas tekste, davusiame postūmį šiam skyriui.

Galima sakyti, kad šitaip suformuluotas kontrastas, savavališkas ir akį rėžiantis todėl, kad iš tikrųjų yra „politinė sociologija" ir kad, beje, Montesquieu skiria daug dėmesio politinio įstatymo plėtotei ir įvardija jį tarp dalykų, valdančių žmones. Kodėl jis kaip viena socialinių priežasčių nerūpi sociologijai? Šios pastabos yra pagrįstos, bet jos turi pagrindą tiktai suskilus žmogiškajam pasauliui arba sumenkus politiniam pasauliui: kai visuomenė yra atskirta arba kai skiriasi nuo valstybės.

Pasaulis sukasi aplink savo ašį, kai politinis įstatymas nustoja valdyti pagrindinę jo dalį, kuri nuo tada nebenugrimzta į chaosą, bet paklūsta kitam įstatymui, sociologiniam įstatymui. Vos tik politinio įstatymo varžtai galutinai atsileis, žmogiškojo pasaulio viena dalis po kitos paliks žodžio, kuris valdo vietoj tamsios socialinių priežasčių valdžios, šviesą. Kadangi ši valdžia veikia už natūralios politinės šviesos ribų, jos negalima matyti ir negalima suprasti jos veikimo atskiru požiūriu, sociologiniu požiūriu. Lemiamas momentas ateina, kai religija išsprūsta iš politinio įstatymo galios arba yra iš jos išplėšiama.

## XII

Montesquieu religijos ir įstatymo santykį aptaria tokiais žodžiais:

> Žmonių įstatymai, sukurti byloti dvasiai, turi duoti priesakus, o ne patarimus; religija, sukurta byloti širdžiai, turi duoti daug patarimų ir mažai priesakų.

Kai ji, pavyzdžiui, pateikia taisykles ne dėl gero, o dėl geresnio, ne dėl gero, o dėl tobulybės, reikia, kad tai būtų patarimai, o ne įstatymai, nes ne visi žmonės ir ne visi dalykai yra tobuli. Be to, jei tai įstatymai, tai tam, kad žmonės būtų priversti jų laikytis, prireiks daugybės kitų įstatymų. Celibatas buvo krikščionybės patarimas; kai jis tam tikrai kategorijai žmonių pasidarė įstatymas, iškilo būtinybė kasdien leisti kitus įstatymus, kad priverstų žmones jo laikytis. Įstatymų leidėjas nuvargo pats ir nuvargino visuomenę versdamas priesakais vykdyti tai, ką žmonės, mėgstantys tobulybę, būtų vykdę kaip patarimą[45].

Šis tekstas perima tradicinį katalikų teologijos daromą skirtumą tarp priesakų ir patarimų. Jame daromos politinės išvados tokiu būdu, kuris atrodo esąs kartu racionalus ir suderinamas su ortodoksiška religija, nes patarimus negalima padaryti privalomus, jie negali duoti įsakymų, vadinasi, jie negali būti politinio įstatymo dalis. Kartu Montesquieu taip sudeda kirčius, jog nukreipia mus prie ne itin tradicinių minčių. Jei tobulėjimo patarimas, plačiau imant, aukštesnio gyvenimo siekimas, būdingas religijai, paliekamas laisvai vykdyti tiems, kurie mėgsta tobulumą, tada būtina ne tik Bažnyčią atskirti nuo valstybės, bet ir panaikinti Bažnyčios hierarchijos valdžią jos dvasininkams, ypač valdžią, reikalaujančią ir verčiančią laikytis celibato.

Formaliam šio teiginio ortodoksiškumui subtiliai, bet iš pagrindų prieštarauja jo tonas. Atrodo, kad tobulėjimo kelio pasirinkimas arba atsisakymas juo eiti yra grynai asmeninio skonio reikalas, lyg nutarimas plaukti į jūrą ar kopti į kalnus, ir yra atliekamas spontaniškai, be nerimo ar rimtumo. Kiekvienu atveju tobulumo siekimas, atrodo, visai neturi „varginti“ tų, kurie jį mėgsta! Tai teigdamas, klastingai perdėdamas jo lengvumą ir spontanišką pobūdį, Montesquieu atskiria tuos, kurie mėgsta tobulumą, nuo kitų, kurie, galima tarti, jo nemėgsta; todėl jis atskiria patarimą nuo priesako nutylėdamas arba veikiau

[45] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XXIV, 7, p. 460.

patylomis sunaikina tai, kas glaudžiai sieja priesaką su patarimu: paklusnumas priesakui yra pasirengimas tobulumui ir netgi pastarojo dalis, iš tiesų šis paklusnumas turi religinę prasmę tik iš tobulumo perspektyvos. Krikščionių religija, apie kurią čia kalbame, užsibrėžia arba prisiima sau misiją vesti žmones į tobulumą[46]. Kokią įprastinę ir permanentinę priemonę turi Bažnyčia, kad mus įtikintų šios misijos neatidėliotinumu, tai yra ją įvykdyti, jeigu jos mokymas yra visiškai atskirtas nuo jo didenybės Įstatymo? Galima sakyti, kad vienintelis teisėtas ir, beje, veiksmingas įtikinimas yra tas, kurį daro šventųjų žodžiai ir darbai. Tebūnie taip, bet ar tie, kurie savo kelyje nesutiko šventųjų arba kurie jiems atgręžė savo nugarą, taip ir liks nepažinę Dievo Žodžio? Visais atvejais Bažnyčia niekada neturėjo tokio pasitikėjimo spontaniškoje kai kurių žmonių meilėje tobulumui, kokį, atrodo, čia parodė Montesquieu: Bažnyčia tiki, kad visi žmonės pašaukti tobulumui. Todėl skrupulingai išlaikydama skirtumą tarp priesako ir patarimo, Bažnyčia nesiliauja reikalavusi teisės įsakinėti kai kuriuose ypač rimtuose dalykuose, tvirtinti, kad religinis įstatymas būtinai turi būti, bent jau iš dalies, politinio įstatymo dalis.

Dėl Montesquieu čia skelbiamo atskyrimo gali būti įvairių pasekmių. Tiek krikščioniškajai teologijai, tiek graikų filosofijai būties tobulumas yra priežastis egzistuoti kiekvienai žmogiškajai būtybei, net jeigu jai vis dar toli arba visada bus toli iki šio tikslo. Ir viena, ir kita tvirtina, kad yra tolydumas tarp įprastinės, netgi degradavusios, prigimties ir jos aukščiausiojo tikslo. Aklas Gazos malūno vergas rytoj gali tapti nepaprastai įžvalgiu filosofu arba šventuoju be priekaištų. Montesquieu įdiegtas atskyrimas pertraukia tą tolydumą. Kas galėtų pasakyti, kad šiuolaikinė laisvė šiurkščiai elgiasi su tokiomis subtiliomis Būties savybėmis, kurias gerbė despotizmas.

---

[46] „Taigi *būkite tokie tobuli*, kaip jūsų dangiškasis Tėvas yra tobulas" (*Mt 5, 48*). Žr. taip pat Petro pirmą laišką (*1, 15–16*); Jokūbo laišką (*1, 4*).

XIII Taigi tiriamasis sociologo žvilgsnis atskiria valstybę nuo visuomenės ir nuo Bažnyčios. Politinis darinys, kurį krūvoje laiko Senasis įstatymas, padalijamas į tris dideles dalis, iš kurių kiekviena savo ruožtu yra dalijama į kitas padalas: valstybė padalijama, sutvarkoma pagal „valdžių pasidalijimą“; Bažnyčia suskyla į sektas, o visuomenė susideda iš neapibrėžto „grupių“ skaičiaus. Nuo šiol gyvenama „susiskaidymo amžiuje“[47].

Bet iš kur sociologija sėmėsi drąsos šitaip atskirti politinį įstatymą nuo kitų „valdymo formų“, padaryti visetą vieną iš dalių, lygią kitoms? Mums kyla pagunda sakyti, kad sociologija paprasčiausiai tik kritiškai vertina politinę Europos raidą, tik ją atspindi. Šiaip ar taip, Montesquieu, kuris nustatė ir suformulavo šiuolaikinio istorinio momento valdžią, sukūrė sociologinį požiūrį į šio momento aiškinimą ir į istoriją, atvedusią prie šio momento.

Jo diagnozė tokia: žemyninės Europos monarchijos nesulaikomai linksta į despotizmą[48]. Bet ką gi tai iš tikrųjų reiškia? Kaip tik čia nereikėtų suklysti. Tai reiškia, kad karaliaus valdžia, tapdama specifine politine valdžia, vis labiau atsiskiria nuo papročių ir religijos. Lig tol Europos tautas valdė papročiai, o ir tada, kai jis rašė, jos vis dar buvo jų valdžioje[49]. Jo analitinės diagnozės esmė yra ta, kad karalius atskiria įstatymus nuo papročių ir religijos.

Nors Europos tautos pripažino tam tikrą skirtumą tarp įstatymų ir papročių, tradiciškai politinis įstatymas, tikrąja tų žodžių prasme, nedarė jiems jokio poveikio. Tai nieku gyvu nereiškia, kad jis buvo antraeilis arba priklausomas, bet tik tai, kad nedidelė dalis įstatymų, kuriems paklusо europiečiai, radosi kaip tik ar išskirtinai iš jo. Visa kita, tai yra

[47] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, p. 183 [pirmas leidimas 1767]; prancūziškas vertimas *Essai sur l'histoire de la société civile*, Paris, P. U. F., 1992, p. 280.

[48] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, V, 11, 14; VIII, 6, 7, 8; XXIII, 11.

[49] Ten pat, VIII, 8.

svarbiausieji iš jų, buvo sumišę su papročiais. Despotizmui progresuojant didėjo santykinis karaliaus valdžios dydis ir mažėjo papročių bei religijos galia. Europiečius vis labiau valdo karalius ir vis mažiau papročiai ir religija. Tad Europos tautos atsiduria absoliučiai negirdėtoje padėtyje, kurią galima suprasti tik palyginus su tuo, ką Montesquieu rašo apie despotizmą tikrąja to žodžio prasme, apie Rytų despotizmą. Tokioje santvarkoje religija ir papročiai arba įpročiai turi neišmatuojamą galią[50]. Tuo tarpu kai Rytų despotizmas yra papročių draugas, Vakarų monarchija, linkdama į despotizmą, yra jų priešas. Europiečiai yra pirmieji iš žmonių giminės, patiriantys politinės valdžios, linkstančios į despotizmą, stiprėjimą, kartu papročių bei religijos galios menkėjimą.

Vadinasi, Montesquieu reikalauja aiškiai skirti ir netgi atskirti religijos „patarimus“ nuo įstatymo, kartu jis apgailestauja, kad silpsta politinė religijos galia, kuri, nors ir būtų bloga, yra užkarda despotizmui, kai nėra jokios kitos užkardos[51]. Šis akivaizdus prieštaravimas reiškia tik tai, kad neįmanoma išspręsti šios grėsmingos problemos, kurią sukelia karaliaus despotizmo, kuris yra specifinis politinis despotizmas, stiprėjimas žemyninės monarchijos religinėje ir paprotinėje sistemoje. Tad mūsų jau minėtame skyriuje Montesquieu daro tokią pastabą: „Kad sukurtų laisvei palankias sąlygas, anglai panaikino visas tarpines valdžias, sudarančias jų monarchiją. Jie visiškai teisūs, kad saugo šią laisvę; jos netekę, jie taptų viena iš vergiškiausių žemės tautų“. Pastarasis sakinys, keistas ir darantis priešiškumo anglams arba jų nevertinimo įspūdį, priešingai, reiškia, kad jie sėkmingai ištrūko iš Europos monarchijos šablono. Tiesa, jie iki galo išplėtojo, vadinasi, daug toliau nei prancūzai, monarchinio despotizmo logiką, tai yra specifiškai politinio pobūdžio despotizmo logiką, nes jie panaikino tarpines valdžios institucijas – feodalinį teisingumą, religines ir paprotines valdžios institucijas, – bet jie tai padarė remdamiesi tokiais politiniais pagrindais, kaip valdžių atskyrimas

---

[50] Ten pat, II, 4.

[51] Ten pat.

ir paskirstymas, tad vietoj tikėtinos vergijos radosi ir pačiu patikimiausiu būdu didžiausia laisvė, kokią tik kada nors yra pažinoję žmonės.

Čia ne vieta nagrinėti, kaip Montesquieu supranta ir aprašo anglų santvarką[52]. Priešingai, mums yra svarbu suvokti istorinį dinamizmą, kuris sudaro jo svarstymų pagrindą. Europos monarchinis despotizmas aiškiai nėra toks nežmoniškas, kaip despotizmas tikrąja to žodžio prasme, Rytų despotizmas, bet jis yra nepalyginti stipresnis: jis negailestingai pakerta arba sugriauna tai, ko pasigaili arba ką netgi meiliai išsaugo pirmasis. Rytų despotizmo istorija yra monotoniška žmogaus prigimties gniuždymo kronika, tuo tarpu Europos monarchijos istorija yra tolydus vyksmas, nenutrūkstamas ir augantis europiečių dalios kitimas, šiandien keliantis jiems vergijos ir laisvės, kurios yra vienodai beprecedentės ir vienodai radikalios, alternatyvą.

Žinoma, kiti papročiai, kitos religijos neteko jėgos arba netgi išnyko, bet taip buvo arba todėl, kad politinis darinys žlugo ir jos išnyko drauge su juo, arba todėl, kad užleido vietą kitai religijai, kuri nuo tol buvo laikoma tikrąja religija ir tapdavo papročių valdove. Europoje religija pirmą kartą ilgą laiką silpsta, o tuo pačiu metu politinis darinys stiprėja ir neatsiranda jokios naujos religijos, galinčios pakeisti pirmąją.

Montesquieu akimis, anglai laisve naudojasi dažniausiai, o europiečiams, ypač prancūzams, nors jie ir mėgavosi nuosaikia laisve, kupina malonumų, grėsė didžiausia vergija. Esant tiek vienai, tiek kitai santvarkai, religija yra priklausoma, tačiau nelygiavertiškai ir skirtingu būdu. Prievartinę galią, kurią ji išsaugo ir vienu, ir kitu atveju, ji gauna iš valstybės suverenumo arba savavališkumo. Nuo šiol religija – nebe pagrindinė įstatymo dalis, bet veikiau atsitiktinis įrankis valstybės, kuri galutinai iškilo aukščiau religijos. Žinoma, religija išlieka kaip katalikybė, anglikonizmas arba kaip tam tikra protestantizmo forma, bet, tiesą sakant, ji nebe įsakinėjanti, o tiktai didelis dalykas arba netgi paprasčiausiai dalykas, verčiantis veikti žmones arba didelį jų skaičių.

---

[52] Aš bendrais bruožais pateikiau jo interpretaciją savo veikale *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons* (Paris, Calman-Lévy, 1987, p. 119–142).

Europiečiai stebi šį negirdėtą dalyką žmonijos kronikoje: esminė jų gyvenimo dalis šiuo metu atitrūksta nuo įstatymo, nes įstatymas, tapdamas grynai politiniu, nesulaikomai iškyla virš gyvenimo.

Kas nors gali paklausti, kaip čia yra, kad šis politinio įstatymo iškilimas atsispindi arba pasireiškia sociologinėje sąmonėje, šioje savimonėje, kuri yra sociologija, politinės institucijos, paprasto parametro tarp kitų parametrų, reikšmės sumažėjimu? Taip yra todėl, kad naujoji santvarka verčia žiūrėti į kitas santvarkas naujai. Politinė institucija yra tokia išaukštinta, tokia atskira ir, vadinasi, tokia skirtinga, kad kitos santvarkos, atrodo, yra neaiškios: žiūrint iš taip aukštai, Sparta ir Kinija yra panašios[53]. Kiekvieną kitą santvarką, atrodo, valdo tai, su kuo politinis įstatymas yra „sumišęs“, Spartą – papročiai ir įpročiai, Kiniją – įpročiai ir papročiai. Prancūzijoje ir Anglijoje, šalyse, kurios žengia Europos plėtros priešakyje, politika yra tokia „skirtinga“, kad jos nematyti „sumišusioje“ būsenoje, kuria ji apsisiaučia kitur, ir kad kitas santvarkas, atrodo, valdo kas nors kitas, o ne politinis įstatymas. Šis optinis efektas yra neatsiejamas nuo sociologinio požiūrio, jis susilieja su pastaruoju: politinis įstatymas yra tik vienas iš žmones valdančių dalykų. Istorinis momentas, apie kurį kalbame, susisieja su tuo, kad realus politinės institucijos pakilimas sukelia teorinį jos nuosmukį. Pakilimas, kurio buvo siekiama kelis amžius, atvedė politinį įstatymą prie šio pažeminimo.

Nėra prasmės priekaištauti Montesquieu dėl jo dviprasmiškumo įstatymo sąvokos atžvilgiu. Jei kartais jis sudaro įspūdį, kad svyruoja tarp dviejų nesuderinamų šio žodžio reikšmių, tarp įstatymo, kaip gryno politinio įsakinėjimo, ir įstatymo, kaip grynos sociologinės konstantos, arba būtinybės, taip yra todėl, kad jis aprašo ir patvirtina *tai, kas kaip tik dabar vyksta su įstatymu.*

Tradicinis įstatymas, ir krikščionių, ir graikų, buvo tam tikro gyvenimo turinio išraiška įsakymų pavidalu; jis buvo „imperatyvus“ atspindys žmogiškosios prigimties tikslų pagal tam tikrą pastarosios interpre-

---

[53] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, XIX, 16.

taciją; jis vykdė sielos modifikaciją. Tai, kas vyksta su įstatymu, tai, ką aprašo Montesquieu ir iš ko jis daro išvadas, reiškia, kad įstatymas ištrūksta iš sumišimo su prigimtimi suskildamas pats. Viena jo dalis atsiskiria, išsivaduoja nuo prigimties, pakyla virš visų jos sudedamųjų dalių, tampa, tiesą sakant, absoliučiai nepriklausoma, todėl gali, nelygu atvejis, arba despotiškai ją valdyti, arba grasinti, kad tai padarys kaip Prancūzijoje, arba leis jai būti be galo laisvai kaip Anglijoje. Tuo tarpu kita jo dalis įsiskverbia į žmogiškąją materiją, kuri, laisva nuo politinio įsakinėjimo, tampa tanki ir nepermatoma: ji tampa sociologinių priežasčių grandine, prieinama tik sociologiniam požiūriui, grandine, sulaikančia ir sukaustančia laisvą individą, kurio negandas ir vargus vaizduoja šiuolaikinis romanistas. Kiekvieną iš abiejų polių, tarp kurių pasidalija senasis įstatymas, galima suvokti kito poliaus terminais. Galima sakyti, kalbant įstatymo kalba, kad įvairūs sociologiniai parametrai valdo žmones, o būtinybei pavaldžios materijos plotmėje politinis įstatymas yra vienas socialinis „dalykas" tarp kitų. Daugelis dalykų valdo žmones.

Trečias skyrius

# EKONOMINĖ SISTEMA

I

Adamas Smithas, kaip ir Montesquieu, gyvai jautė būsimą anglų patirties reikšmę. Montesquieu šią patirtį diegė kaip naują valdžią labai atsargiai, o Adamas Smithas ją priėmė su pasitenkinimu, būtent kaip valdžią[1]. Ar kalbėtų jis apie nuosavybę ar laisvę, jis visada suponuoja tai, ką vadina „dabartine šio žodžio reikšme"[2]. Sudėtingą dialektiką, kuria Montesquieu aprašo ir paaiškina gerus padarinius, Adamas Smithas pakeičia linijine pažanga, kurią galima glaustai nusakyti vienu žodžiu, sudarančiu jo didžiulio veikalo leitmotyvą ir reiškiančiu pažangą arba gerėjimą – *improvement.*

Smithui nepaprastą reikšmę turi ekonominis to meto kilimas, vykstantis Anglijoje ir Škotijoje, ypač nuo Restauracijos laikų. Šį *improvement*, kuris skiriasi nuo Montesquieu sampratos, bet tiesiogiai nuspėja Constant'ą[3], Smithas aiškina universaliu psichologiniu veiksniu, pagrindiniu žmogaus prigimties elementu: *the desire of bettering one's condition.* Žmogaus noras pagerinti savo dalią visada veikia, nesvarbu, kokios būtų istori-

[1] Jo pasitenkinimas įkvėpė tokią taiklią mintį, reziumuojančią *Tautų turtą*: *„How, being a savage, man rose to be a Scotsman"*.

[2] Aš naudojuosi Edwino Cannano *Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrimo* leidimu (su nauja George'o J. Stiglerio pratarme), išleistu dviem tomais Chicago, The University Press, 1976: *„An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations"* (WN, III, p. 423).

[3] Žr. šios knygos I skyriaus 14 paragrafą.

nės aplinkybės, politinės ir ekonominės institucijos. „Santvarkos ekstravagancija“ ir „didžiosios administracijos klaidos“, be abejo, gali sulėtinti, bet negali sustabdyti „natūralios pažangos“[4]. *Improvement* yra visuotinis istorijos, bent jau anglų istorijos, dėsnis[5]. Smithas, paprastai toks skrupulingas ir taip kruopščiai paremiantis dokumentais savo ekonominius teiginius, taip tiki *improvement* neįveikiamumu, jog mato jį darbuojantis tais laikais, kuriuos nepaprastai sunku tyrinėti, jog sakosi esąs „tikras“, kad Anglija buvo labiau išsivysčiusi saksų heptarchijos nei Julijaus Cezario epochoje[6].

Vis dėlto Smithas daro prielaidą, kad politinės institucijos gali apriboti *improvement*[7]. Iš tikrųjų pastarųjų vaidmuo yra perdėm neigiamas. Geriausia, ką jos gali padaryti, tai nevaržyti visuotinės spyruoklės veiklos, netrukdyti laisvai naudotis nuosavybe ir nekelti pavojaus jos saugumui. Reikia pažymėti, kad Smithas neapsistoja ties trikdančiu faktu, kurį pastebėjo ir paaiškino Hume'as ir Montesquieu, kad nuosavybės saugumas yra daugmaž vienodas Prancūzijoje ir Anglijoje, tuo tarpu ekonominė plėtotė yra gyvesnė Anglijoje nei Prancūzijoje[8]. Nuo tol pažangą taip pat lengva suprasti kaip ir sudėtį: ji yra tapačių tos pačios priežasties padarinių didėjanti suma. Neįmanoma pateikti paprastesnio Naujovės paaiškinimo.

## II

Noras pagerinti savo dalią, veikiančioji ekonominės pažangos priežastis, yra pagrindinė žmogiškosios prigimties varomoji jėga. Joje tarsi susitinka prigimtis ir istorija. Smithas tiki, kad įmanoma tai, ko dialektinis Montesquieu metodas nepripažino, būtent linijinė „istorijos“ dedukcija iš „prigimties“ arba analitinis „istorijos“ įterpimas į „prigimtį“.

---

[4] Smith A. *Tautų turtas*, p. 397.

[5] Ten pat, p. 400.

[6] Ten pat, p. 399.

[7] Žr., pavyzdžiui, tai, ką jis sako apie Kiniją. – Ten pat, p. 116–117.

[8] Hume, *Of Civil Liberty* veikale *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 94; Montesquieu, *Pensées*, 32 (cituotas leidimas) ir *Apie įstatymų dvasią*, XX, 4.

Pranokdamas Montesquieu, Smithas, moralės filosofas, sutaria su moralistu Hobbesu: jis iškelia į dienos šviesą pagrindinį norą, kuris nustato ir išsprendžia žmogaus problemą. Kalba, kurią jis vartoja norėdamas apibūdinti troškimą pagerinti savo dalią, atrodo, yra aidas Hobbeso kalbos, kurią jis vartojo norėdamas pavaizduoti valdžios troškimą. Smithas kalba apie pirmąjį kaip apie „norą, kuris, nors paprastai yra ramus ir beaistris, atsiranda su mumis iš motinos įsčių ir palieka mus tik kape", pridurdamas, kad „per visą laikotarpį tarp šių dviejų momentų vargu ar aptiktume bent vieną atvejį, kai kuris nors žmogus būtų taip visiškai patenkintas savo padėtimi, kad nebeturėtų jokio noro ką nors pakeisti ar patobulinti"[9]. Hobbesas glausčiau patvirtina antrą momentą: „Taigi į pirmą vietą aš iškelsiu bendrą visų žmonių polinkį – amžiną ir nuolatinį vis didesnės valdžios troškimą, pasibaigiantį tik su mirtimi"[10]. Kyla pagunda sakyti, kad noras pagerinti savo dalią yra „beaistris" valdžios troškimas. Iš tiesų Hobbesas padėjo pažaidos akmenį Smitho daromiems pakeitimams rašydamas: „Jausmai, kurie lenkia žmones į taiką, yra mirties baimė, noras tokių dalykų, kurie būtini patogiam gyvenimui, ir viltis įsigyti juos savo darbštumu"[11]. Smithas savo ruožtu remiasi Hobbesu šiame kontekste:

> Turtas, kaip sako p. Hobbesas, yra galia. Tačiau asmuo, įsigyjantis ar paveldintis turtus, nebūtinai įgyja ar paveldi kokią nors politinę galią – civilinę, pilietinę ar karinę. Galimas daiktas, kad turtas įgalins jį įgyti tiek vieną, tiek antrą, bet pats turto turėjimas nebūtinai savaime suteiks savininkui politinę galią. Iškart ir tiesiogiai turto turėjimas savininkui suteikia vieną galią – perkamąją galią, galimybę disponuoti visu darbu, visais darbo produktais, tuo metu esančiais rinkoje[12].

---

[9] Smith A. *Tautų turtas*, p. 395.

[10] Hobbes Th. *Leviatanas*, p. 113. Apie „valdžios troškimą" pagal Hobbesą žr. šios knygos IV skyriaus 2 paragrafą.

[11] Ten pat, p. 140–141.

[12] Smith A. *Tautų turtas*, p. 40.

Nuo Hobbeso iki Smitho valdžios troškimas virto pirkimo galia, leidžiančia pirkti darbo produktus arba patį darbą. Nors iš pažiūros Smithas taiso Hobbeso teoriją, iš tikrųjų jis plėtoja ją. Jis supaprastina jo supaprastinimą. Žmogaus prigimtis ir jos varomoji galia, istorija ir jos vyksmas kondensuojasi į troškimą, kurį be jokios baimės galime įvardyti. Dabar, kai esminis žmogaus troškimas yra sutapatintas su noru pagerinti savo dalią, o pastarasis su noru padidinti savo pirkimo galią, prigimtis ir istorija susilieja į tai, kas pradedama vadinti ekonomika.

Tačiau Smithas netiki, kad ekonominė apskaita atskleidžia žmogiškojo pasaulio paslaptį. Nepaisant didžiulio paprastumo, kurį pabrėžiau, jis randa žmogišką sudėtingumą netgi šiame pagrindiniame troškime. Svarbu kruopščiai ištirti šį sudėtingumą, nes noro pagerinti savo dalią analizė mus nuveda prie bedugnės krašto, kuri slepia pačią banaliausią iš visų būtybių, – *homo oeconomicus*.

## III

Noras pagerinti savo dalią labai skirtingai vaizduojamas dviejuose didžiuosiuose Adamo Smitho veikaluose *Moralinių jausmų teorija* (1759) ir *Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrimas* (1776).

Pirmiausia apsvarstykime šią esminę ištrauką iš *Moralinių jausmų teorijos*:

> Koks yra pranašumas, kurio siekiame kaip didžiojo žmogiškojo gyvenimo tikslo, vadinamo savo sąlygų gerinimu? Pasižymėti, atkreipti į save dėmesį, būti suprastam su simpatija, prielankumu ir pritarimu – štai visas pranašumas, kurio galime tikėtis iš to. Tuštybė, o ne patogumas ar malonumas mums rūpi[13].

---

[13] Adam Smith. *The Theory of Moral Sentiments* (toliau – TMS), Indianapolis, Liberty Classics, 1969, III, 2, p. 113.

Dabar paskaitykime atitinkamas ištraukas iš *Tautų turto*. Jos yra II knygos 3 skyriuje, pavadintame „Apie kapitalo kaupimą arba apie produktyvųjį ir neproduktyvųjį darbą". Skyriuje kalbama apie skirtumą ir kontrastą tarp išlaidumo ir taupumo. Pirmasis naudoja kapitalą lengvabūdiškoms išlaidoms, nukreipia kapitalą nuo tikrosios jo panaudos, o antrasis, kuris daro atsargas ir kaupia kapitalą, pastarąjį naudoja produktyviai arba leidžia ir skatina tokį naudojimą. Racionalų, tai yra produktyvų, atsargų, santaupų naudojimą, taigi nusiteikimą taupyti, daryti kasmetines atsargas, skatina „itin galingas principas, tiesioginis ir akivaizdus kiekvieno individo <...> interesas"[14]. Švaistūno, akinamo tuštybės, išlaidavimas pasmerkiamas su šventu pasipiktinimu:

> Neapribodamas savo išlaidų pajamomis, jis pasikėsina į savo kapitalą. Lygiai kaip žmogus, kurio kokio nors dievobaimingos paskirties fondo pajamas panaudoja pasaulietiniams tikslams, jis moka dykinėtojams atlyginimus lėšomis, kurias jo protėvių taupumas, taip sakant, pašventino darbinės veiklos išlaikymui[15].

Bet tokia nemalonė yra retesnė. Dažniausiai žmonės daro atsargas, nes tai „paprasčiausia ir akivaizdžiausia priemonė" pagerinti savo dalią[16]. Ir šis iš nepasitenkinimo atsirandančios naudos skaičiavimas gali turėti tolimą ryšį su tuštybe, nes kapitalo kaupimas vyksta „palaipsniui" ir „tykiai"[17], vadinasi, menkai tegali patraukti žmonių dėmesį.

Tuštybė, kurstanti išlaidavimą, yra blogas ir, sakytume, bedieviškas dalykas. Naudos siekimas, skatinantis taupyti ir kaupti, yra racionalus ir geras. Tai, kas garantuoja ekonominę žmonijos pažangą, tai, kas lemia

---

[14] Smith A. *Tautų turtas*, p. 392.

[15] Ten pat.

[16] Ten pat, p. 395–396.

[17] Ten pat, p. 400.

nuolatinį, nesulaikomą visuomenės gerovės *improvement*, kaip ką tik parodžiau, yra tas faktas, kad tuščiagarbių žmonių arba tuštybės sukeltų poelgių yra gerokai mažiau nei taupių žmonių arba suinteresuoto taupumo sukeltų poelgių[18].

Tiek *Moralinių jausmų teorija*, tiek *Tautų turtas* liudija tą patį įsitikinimą, kad didžiausias žmonių rūpestis yra pagerinti savo dalią. Tačiau šis noras viename ir kitame veikale aiškinamas labai skirtingai. *Moralinių jausmų teorijoje* jis iš esmės yra tuštybė, *Tautų turte* – tai nepasitenkinimas ir suinteresuotumas, ir jie nei betarpiškai, nei netiesiogiai nesiejami su tuštybe. Šis pokytis yra akivaizdus. Tuštybė reiškia santykį su kitais žmonėmis; ji visa ištisai yra ne kas kita, o toks santykis. Nepasitenkinimas, skatinantis taupumą ir racionalų ekonominį elgesį, pats savaime nepasižymi ir nenumato jokio apibrėžto santykio su kitais žmonėmis. Pirmoji noro pagerinti savo dalią atmaina tiesiogiai yra socialinė ir moralinė, ji nustato tarp žmonių vienodo požiūrio ryšį; antroji atmaina palieka tamsoje racionalaus taupymo siekimo ir pasiekiamo pasitenkinimo prigimtį; ji palieka neapibrėžtą socialinį ir moralinį turinį šio noro, kurį jis ir toliau laiko žmonių prigimties ir istorijos varikliu. Ar ekonominis žmogus nori turtėti tam, kad juo būtų gėrimasi ar kad vis patogiau gyventų? Kalbant Rousseau žodžiais, ar jis yra „mąstantis“ ar „jaučiantis“ žmogus? Atrodo, kad didžioji Smitho knyga, toli gražu neatsakydama į šį klausimą, netgi neįstengia iškelti šių klausimų, vadinasi, palieka visiškai neapibrėžtą socialinio ryšio prigimtį ir pobūdį.

Galima sakyti, kad žmones susieja įvairių pavidalų mainai. Bet mainų sąvoka pati savaime neturi savo motyvo idėjos. Į klausimą, kodėl žmonės vykdo mainus, Smithas atsako tik tiek, kad jie taip daro todėl, kad į tai yra linkę iš prigimties[19]. Tai reiškia pagrįsti naują mokslą arba naujos visuomenės mokslą migdomąja opijaus galia. Tačiau ne itin įti-

---

[18] Ten pat, p. 396.

[19] Ten pat, p. 21.

kėtina, kad politinė ekonomija stovėtų ant tokių netvirtų pamatų. Mes turime plačiau susipažinti su Adamo Smitho mąstysena.

Noras pagerinti savo dalią parodo, kad turime tam tikrą įvaizdį, tam tikrą sampratą apie geresnę dalią, kurios trokštame ir siekiame. Priskirti pagrindinį vaidmenį šiam norui, vadinasi, neišvengiamai suteikti vaizduotei svarbiausią reikšmę. Būtent taip iš pradžių ir daro Adamas Smithas: vaizduotė yra *Moralinių jausmų teorijos* šerdis. Apsvarstykime šias jo eilutes:

> Mūsų vaizduotė <...> aprėpia visa, kas mus supa. Tada mus sužavi didžiūnų rūmams būdingas grožis ir patogumai; mes gėrimės tuo, kaip kiekvienas daiktas yra pritaikytas tarnauti jų patogumui, nuspėti jų poreikius, tenkinti jų užgaidas ir linksminti bei puoselėti jų lengvabūdiškus troškimus. Jei apsvarstytume tikrąjį pasitenkinimą, kurį gali suteikti tie daiktai patys savaime ir nepriklausomai nuo jų išdėstymo grožio, skirto teikti pasitenkinimą, jis atrodys nepaprastai niekingas ir nereikšmingas. Bet mes retai žvelgiame į jį tokiu abstrakčiu ir filosofiniu požiūriu. Savo vaizduotėje mes jį natūraliai maišome su tvarka, taisyklingu ir harmoningu sistemos judėjimu, mechanizmu arba ekonomika, manydami, kad jis iš jų atsiranda. Turtingumo ir didybės malonumai, jei pažvelgsime į juos šiuo kompleksišku požiūriu, jaudina vaizduotę, kaip kažkas didinga, gražu ir kilnu, ir tai verta tų pastangų bei rūpesčių, kuriuos mes linkę prisiimti, kad tai pasiektume.
>
> Ir gerai, kad prigimtis mus apgauna tokiu būdu. Ši apgavystė nuolatos skatina ir palaiko žmonijos kūrybinę veiklą. Tai ji pirmiausia paakina dirbti žemę, statyti namus, kurti miestus ir valstybes, išrasti bei tobulinti visus menus ir mokslus, kurie sutaurina ir pagražina žmonių gyvenimą[20].

Taigi mūsų suinteresuotumą pinigais ir valdžia, ne mažiau kaip ir mokslais bei menais, sukelia gražus vaizdas, taip pat ir nešališkas to at-

---

[20] TMS, IV, 1, p. 303.

vaizdavimas. Filosofas moralistas Adamas Smithas mano, kad siekdami naudingumo iš tikrųjų siekiame tuštybės, o pasiduodami tuštybei iš tikrųjų trokštame grožio.

Bet vaizduotė turi dar ir kitų galių. Ji padaro galimą socialinę sanklodą, kuri, jeigu ir nepagrįsta teisingumu, vis dėlto atlieka tam tikrus jo veiksmus. Būtent nagrinėdamas vaizduotės galias Adamas Smithas jau *Moralinių jausmų teorijoje* prabyla apie *nematomą ranką*, kuri bus tokia lemiama kuriant politinę ekonomiją:

> Veltui išdidus ir bejausmis žemvaldys (*landlord*) dairosi į savo plačius laukus ir, nepaisydamas savo brolių poreikių, savo vaizduotėje pats vienas sunaudoja visą derlių <...>. Jo skrandžio pajėgumas neprilygsta jo norų didybei ir negali priimti daugiau nei paties vargingiausio valstiečio skrandis. Likutį jis priverstas išdalyti tiems, kurie nuostabiausiu būdu paruošia tą truputį, kurį jis suvartoja, tiems, kurie įrengė rūmus, kuriuose tas truputis turi būti suvartotas, tiems, kurie parūpina ir prižiūri įvairius mažmožius ir niekniekius, kurie tarnauja jo didybės ekonomijai: visi jie iš jo prabangos ir užgaidų gavo dalį to, kas būtina jų pragyvenimui ir ko veltui būtų tikėjęsi sulaukti iš jo žmoniškumo ir teisingumo. <...> Valdomi nematomos rankos – *they are led by an invisible hand* – jie [turtuoliai] verčiami išdalyti kone tiek pat to, kas būtina pragyvenimui, kaip būtų tada, jei žemė būtų padalyta po lygiai visiems gyventojams; taigi to neketindamas ir to nežinodamas jis pasitarnauja visuomenės labui ir suteikia priemones žmonių giminės gausėjimui[21].

Iš karto palyginkime šį „nematomos rankos" įvaizdį su tuo, kurį po septyniolikos metų pasiūlo *Tautų turte*:

---

[21] Ten pat, p. 304. Pažymėkime, kad Smithas čia neskiria produktyvaus darbo nuo neproduktyvaus. Plg. Smith A. *Tautų turtas*, II kn., 3 skyr.

> Kiekvienas pavienis žmogus neišvengiamai stengiasi padidinti metines visuomenės pajamas tiek, kiek įstengia. Žinoma, paprastai jis anaiptol neketina prisidėti prie visuomeninės naudos ir nenutuokia, kiek prie jos prisideda <...>; kreipdamas šią veiklą tokiu būdu, kad jos produktas turėtų kuo didžiausią vertę, siekti tik asmeninės naudos tiek šiuo atveju, tiek ir daugeliu kitų atvejų jį verčia nematoma ranka – *he is led by an invisible hand* – siekti tikslo, kurio neketino siekti[22].

Abiem atvejais nematomos rankos apibrėžimas formaliai yra toks pat. Turima reikalo su procesu, kuris leidžia žmonėms visuomenėje pasiekti gerų rezultatų, kurie maža turi bendro su tuo, ko jie subjektyviai nori ir ko dėka savanaudiški kiekvieno ketinimai, aistros ir veiksmai objektyviai pasitarnauja visuomenės labui. Tačiau abiejų apibrėžimų turinys yra labai skirtingas. *Moralinių jausmų teorijoje* žmonių elgsenos variklis yra vaizduotė ir tuštybė, *Tautų turte* vaizduotė ir tuštybė išnyko, žmonių elgesį lemia tik nauda ir suinteresuotumas. *Moralinių jausmų teorijoje* nematomos rankos veikimas tiesiogiai yra pagrįstas visuomenės susiskaidymu: didžiūnų arba turtuolių vaizduotė ir tuštybė sukelia ir palaiko šį procesą, o *Tautų turte* nematoma ranka veikia remiama visų ekonomikos veiksnių. Iš vieno kūrinio į kitą mes pereiname nuo nematomos rankos, paremtos vaizduotės prestižu ir veikiančios nelygybe pagrįstoje visuomenėje, prie nematomos rankos, paremtos proziška ir racionalia naudosieka ir veikiančios lygybe pagrįstoje visuomenėje.

Viena sąvoka suprantame du socialinius procesus, du labai skirtingus moralinius gamtovaizdžius. Tad ar nematoma ranka suteikia vienybę žmogiškojo pasaulio įvairovei arba nuo vieno įvaizdžio iki kito pasidaro tokia skirtinga, jog tarnauja tik paslėpti Smitho nesugebėjimą mąstyti drauge apie Sena ir Nauja, apie ligšiolinę, nelygybe pagrįstą visuomenę ir naująją, lygybe pagrįstą visuomenę? Ar išlaiko nematoma ranka šiuolaikinio skirtingumo paslaptį ar, priešingai, tą skirtingumą išduoda, iš-

[22] Smith A. *Tautų turtas*, p. 477.

trindama jį. Ar kartais nebus ji pirmtakas ir tipas tų skambių formuluočių, kuriomis šiuolaikinė mintis tuo pačiu metu teigia ir neigia Nauja?

Mes ieškome šviesos garsiame *Tautų turto* skyriuje, kuriame Smithas aprašo perėjimo iš nelygybe pagrįstos visuomenės į lygybe pagrįstą visuomenę istorinį procesą, kuriuo feodalizmas užleidžia vietą *commercial society*, t. y. prekybinei visuomenei.

## IV

Šis aprašymas yra gerai žinomas[23]. Jis tam tikra prasme yra įgimtų žinių arba, veikiau reikia sakyti, auksinės liberalių visuomenių legendos dalis. Aš čia jį glaustai išdėstysiu.

Feodalas yra stambus žemvaldys. Jis pats gali suvartoti tik menką dalį pertekliaus, kurį pagamina žemdirbiai. Visa kita, vadinasi, didesniąją dalį, jis gali tik atiduoti rodydamas dideliu mastu svetingumą ir tuo būdu apsisupdamas dideliu būriu išlaikytinių – *retainers and dependants*, kurie jo išlaikomi turi būti jam paklusnūs. Ši feodalinio pasaulio organizacija pati savaime atrodo visiškai stabili. Pokyčius joje sukels „tyli ir nejuntama užsienio prekybos ir manufaktūrų veikla“[24], kuri su jų produkcija pasiūlo žemvaldžiams – *landlords* – galimybę jiems patiems suvartoti perteklių, kuriuo lig tol turėjo dalintis su savo išlaikytiniais. Adamas Smithas aiškina:

> Gali būti, jog mainais už porą deimantinių segių ar ką nors kita, taip pat tuščia ir nenaudinga, jie atiduodavo metinį tūkstančio žmonių išlaikymą, tai yra metinio tūkstančio žmonių išlaikymo kainą, o drauge ir visą tos vertės jiems teikiamą svorį bei valdžią. Tačiau segės juk tapdavo vien jų, jie nesidalydavo jomis su jokia kita žmogiškąja būtybe, o išlaidaudami ankstesniuoju būdu jie dalytųsi ta verte su mažiausiai tūks-

[23] Žr. Smith A. *Tautų turtas*, III kn., 4 skyrius: „Kaip miestų prekyba prisidėjo prie kaimo pažangos“.

[24] Ten pat, p. 473.

tančiu žmonių. Todėl tiems, kurie turėdavo rinktis, šis skirtumas neabejotinai buvo lemiamas, taigi, patenkindami pačią vaikiškiausią, niekingiausią bei savanaudiškiausią iš visų tuštybių, stambieji žemvaldžiai palaipsniui neteko visos savo galios bei valdžios[25].

Taigi šioje didžiulėje knygoje, šiame plačiame ir skaidriame šedevre paaiškinimas, kaip buvo pereita iš feodalizmo į šiuolaikinę visuomenę, yra pagrįstas epigrama[26]. Ar tai nėra trapi ašis, ant kurios turi suktis istorija?

## V

Smithas stengiasi padaryti savo aiškinimą priimtiną, naudodamasis nematomos rankos įvaizdžiu, nors čia nevartoja šio posakio:

> Taigi neapsakomą svarbą visuotinei gerovei turėjusį perversmą įvykdė dvi skirtingos žmonių klasės, neturėjusios nė menkiausio ketinimo tarnauti bendram labui. Didžiųjų žemvaldžių vienintelis motyvas buvo patenkinti vaikiškiausią tuštybę. Kur kas mažiau juokingi pirkliai bei amatininkai veikė paprasčiausiai vien siekdami sau naudos ir vadovaudamiesi smulkių prekiautojų taisykle – išspausti skatiką iš visko, iš ko tik įmanoma. Nei vieni, nei kiti nesuvokė ir nenumatė, kokį didelį perversmą pamažu daro pirmųjų kvailystės ir antrųjų darbštumas[27].

Tad ilgainiui dviejų nuostatų, dviejų labai skirtingų žmonių elgsenų sąveika sukėlė lemiamą revoliuciją Vakarų žmonių gyvenime: žemvaldžių – *landlords* – tuštybės, „vaikiškos" tuštybės logika ir pirklių bei

---

[25] Ten pat, p. 474.

[26] Ši epigrama netgi yra pakartota už poros puslapių toliau: „Pardavę savo pirmagimystės teisę ne už viralo dubenėlį bado ir nepriteklių metu kaip Ezavas, bet, išlepinti pertekliaus, už dailius mažmožius ir niekniekius, labiau tinkančius vaikams džiaugtis nei būti rimtais vyrų siekiniais, jie tapo tokie pat nereikšmingi, kaip ir bet kuris turtingesnis miesto amatininkas ar prekiautojas" (ten pat, p. 476).

[27] Ten pat, p. 474.

amatininkų suinteresuotumas ir pasipelnijimo logika. Jei pastaroji yra logika, suponuojama ir teigiama *Tautų turte*, atrodytų, kad pirmoji yra ta, kuri aprašyta *Moralinių jausmų teorijoje*. Bet, regis, taip nėra.

*Moralinių jausmų teorijos* psichologija, kurios variklis yra tuštybė ir vaizduotė, atrodo, negali paaiškinti, kodėl feodalai turėtų atsisakyti aukštos padėties, norėdami patenkinti savo vaikišką tuštybę. Ji veikiau parodo, kaip jie atkakliai gina ją, nes ją susieja su vaizduote ir su aukšta visuomenine padėtimi. Išties šiame kūrinyje tuštybės malonumai susilaukia filosofo pasmerkimo, bet kartu filosofas konstatuoja, kad tuštybė ir nuo jos neatsiejama vaizduotė yra visko, kas sudaro žmonių gyvenimo vertę, šaltinis, kad jos, jei iš tikrųjų gali linksminti ir patenkinti žmones, gali įkvėpti pačius rimčiausius ir tauriausius žmonių darbus[28], kad iš esmės valdžios ir turtų troškimas siekia *idėjos*, „tam tikros dirbtinės elegantiškos atvangos“, ypač geidžiamos, nes atrodo, kad ji apibūdina „tam tikro aukštesnių būtybių sluoksnio gyvenimą“[29].

Taigi, jei tokia yra žmonių vaizduotės nuostata, kaip gali feodalas labiau vertinti saujelę deimantų nei savo valdžią plačioms valdoms ir daugybei žmonių, su kuria neišvengiamai yra susijęs prestižas? Ar todėl, kad deimantai gali priklausyti išskirtinai jam ir būti tiktai jo vieno, kai tuo tarpu žemės produkcijos perteklių turi išdalyti kitiems? Bet tai reiškia tarti, kad tuštybė čia tampa savo pačios priešu ir beveik visiškai absorbuoja arba anuliuoja vaizduotę: žemvaldžio – *landlord* – vaizduotė nebeaprėpia didelių žmonių masių, karštai nebesikabina į visiškai skirtingo gyvenimo nuo kitų mirtingųjų gyvenimo idėją, bet susitraukia ir susitelkia išskirtinai į savo asmenį, kurį trokšta kiek įmanoma brangiau papuošti.

Iš tiesų feodalo, kuris mums čia vaizduojamas, psichologija nėra įtikinama, priešingai, visiškai nepagrįsta. Kai Smithas ją apibūdindamas[30] grie-

---

[28] Žr. citatą šios knygos p. 129; taip pat TMS, IV, 1, p. 299.

[29] Ten pat, p. 300.

[30] Žr. šios knygos p. 106.

biasi vis labiau ją smerkiančių epitetų, jis stengiasi užliūliuoti savo paties nepasitikėjimą ir mūsų budrumą. Pamiršęs visa, ką žinojo apie vaizduotės galias ir ką taip puikiai išdėstė *Moralinių jausmų teorijoje*, jis palieka tamsoje tai, kas dedasi žemvaldžio – *landlord* – sieloje prieš jam įbrendant į „vaikišką tuštybę". Viskas jo aprašyme vyksta taip, lyg žemvaldžiai – *landlords* – nesuvoktų savo iškilios padėties, savo „feodalinės" galios ir niekada apie tai nebūtų mąstę. Jų gausiems išlaikytiniams jų išdidžioje sieloje nėra vietos, bet jie tikrai juos „nešioja ant rankų" ir sukviečia juos tik tam, kad nušluotų perteklių, su kuriuo neišmano, ką daryti.

Jei vartotume abstrakčią, mums įprastą kalbą, pasakytume, kad šiame svarstyme ekonominis perteklius, padedantis gyventi išlaikytiniams, nėra „feodalinės valdžios" politinės institucijos būtina priemonė ar neišvengiamas rezultatas; veikiau politinė institucija šiomis sąlygomis yra vienintelis įmanomas pertekliaus vartojimo būdas. Juk akivaizdu, kad, vos atsiradus malonesniam, tai yra savanaudiškesniam, pertekliaus vartojimo būdui, žemvaldžiai – *landlords* – nesvyruodami mieliau renkasi jį. Smitho noras išvesti politinę instituciją iš ekonominių sąlygų yra toks didelis, jog jis tvirtina, kad žemvaldžiai – *landlords* – valdo savo išlaikytinius, nes juos maitina; lygiai taip pat mąstant galima padaryti išvadą, kad jis paklūsta savo valstiečiams, nes jie jį maitina.

Galima sakyti, kad klausimas, ar politinė institucija yra ekonominės institucijos įrankis, ar atvirkščiai, yra ginčytinas, bet tiek vienas, tiek kitas yra tikėtinas; atrodo, kad abi tezės yra įmanomos, nes čia gali būti „abipusis priežastingumas". Klausimas, kurį čia norime išspręsti, mus verčia patvirtinti tai, kas buvo iškelta ankstesniame skyriuje, būtent kiek ši kalba yra beprasmiška ir tuščia. Mes čia turime reikalą su dviem vienodai gerbtinom tezėm, nes abi jos vienodai moksliškos; viena iš jų turėtų būti „neteisinga", o kita „teisinga". Tezė, kad ekonominė institucija yra pirminė, neteisinga, bet ji taip pat nėra ir klaidinga; paprasčiausiai ji yra neįmanoma. Jokios vaizduotės pastangos neleis mums suvokti, kas dedasi žemvaldžio – *landlord* – sieloje, kai jis apsupa save tūkstančiais išlaikytinių, apie kuriuos nežino, ką galvoti ir ką su jais daryti. Kodėl, dėl dievo, jis turėtų maitinti tuos žmones? Ir kodėl jis turėtų norėti to

avių ir speltos pertekliaus? Iš absurdiškų idėjų, kurios negali šauti jokiam sveikam žmogui į galvą, feodalo, pasak Smitho, idėja tikrai yra absurdiškiausia.

Tai, kas suteikia įtikinamumo nesuvokiamam daiktui, yra tai, kad Smithas mums vaizduoja dalykus taip, lyg feodalas išlaiko savo pulką *tol, kol* galės panaudoti perteklių, kad įsigytų, ko savo niekingoje sieloje trokšta iš tikrųjų. Bet tai, žinoma, yra tik retrospektyvi iliuzija. Žemvaldys – *landlord* – nežino, kad „prekybos ir manufaktūrų pažanga" anksčiau ar vėliau jam pasiūlys tokias jo trokštamas gėrybes, kaip deimantinė segė arba šilkinės kelnės. „Feodališkumo" interpretacija yra tikėtina, gal net teisinga, tik tada, jei pertekliaus pasisavinimą ir išlaikytinių maitinimą padaro savaime suprantamus, tai yra, jeigu jos vaizduojamo feodalo mintys ir jausmai neatsiejami nuo tokio vaidmens.

## VI

Adamas Smithas yra gilus ir subtilus psichologas, bet ryšys tarp jo psichologinės analizės ir ekonominių teiginių tebėra neapibrėžtas. Neįmanoma jų abiejų suderinti taip, kaip ką tik matėme, kad, norėdamas paaiškinti *Tautų turte* didžiausią Europos istorijos įvykį – feodalizmo perėjimą į *commercial society*, – Smithas yra priverstas atsisakyti savo vaizduotės ir tuštybės doktrinos, kurią jis nuostabiai išdėstė savo *Moralinių jausmų teorijoje* ir kuri būtų smarkiai padėjusi suprasti intymų feodalinės tvarkos gyvenimą. Jis papasakojo istoriją, *improvement* istoriją, *commercial society* laimėjimus ir pergalę, bet nepajėgė papasakoti atitinkamos žmogiškųjų aistrų ir idėjų istorijos: pažangos istorija jau nėra tikra žmonių istorija. Adamas Smithas gerai parodo žmogiškąjį šios istorijos variklį, kuris yra kiekvieno noras pagerinti savo dalią. Ar žmonių dalia nesulaikomai gerėja todėl, kad žmonės be galo trokšta pagerinti savo dalią? Tebūnie taip, bet iš to matyti, kad žmonės žino, ko nori, kad sugeba tai pasiekti ir iš tikrųjų pasiekia. Tad kuriam galui tada reikia kalbėti apie „nematomą ranką"?

Adamas Smithas pripažįsta, aprobuoja ir šlovina naująją visuomenę, šiuolaikinę santvarką. Neįveikiamas *improvement* gradientas yra

„veiksminga tiesa“, kurios akivaizdoje nublanksta kiti argumentai. Tad ši pažanga, vadinasi, ir šiuolaikinė santvarka, turi rastis iš neįveikiamo troškimo, glūdinčio žmogaus prigimtyje. Tuo pačiu metu jis suvokia, kad ši nuosekli kiekybinė pažanga apima kokybinius pokyčius, kad tolydumo pertrūkis skiria naująją visuomenę nuo prieš tai buvusiųjų. Reikėtų su jauduliu žvelgti, kad kažkas atsitiko arba darosi su žmogaus prigimtimi. Bet kaip galima teigti, kad yra toks „prieštaravimas“? Montesquieu šią problemą išsprendė, arba veikiau apėjo, nesiimdamas nurodyti esminę žmogiškosios prigimties aistrą, kuri buvo įpareigota vesti žmoniją nuo spartietiškos dorybės į angliškąją laisvę. Kaip matėme, Montesquieu, užuot aprašęs žmogiškąją prigimtį, kaip žmogiškąjį fenomeną, integruojantį principą, išskyrė daugybę socialinių parametrų, kuriuos į vieną sujungia tik sociologo požiūris. Jis taip pat nustatė priešpriešą tarp dviejų žmonių veiklos būdų, iš kurių vienas, pagrįstas būtinybe vengti blogio, yra prekybos variklis. Adamas Smithas, nors ir žavėjosi Montesquieu, tačiau visiškai nepasinaudojo šiais nuostabiais jo atradimais. Be abejo, taip yra todėl, kaip jau esu sakęs, kad jis rašė kiek vėliau ir buvo ne tokios stiprios dvasios kaip Montesquieu ir jį pavergė prekybos autoritetas, vadinasi, privertė padėti lygybės ženklą tarp pastarosios ir žmogaus prigimties. Todėl ir „suinteresuotumo“ sąvoka, jau figūruojanti prancūzų filosofo darbuose, čia apsisiaučia tokiomis aiškinamosiomis dorybėmis, kad, apsivilkę pilką šios abstrakcijos uniformą, kokybiniai skirtumai praranda savo kontūrus ir spalvas.

Iš tikrųjų, jei žemvaldžio – *landlord* – feodalo psichologija tebėra neapibrėžta arba paprasčiausiai jos nėra, suinteresuotumo sąvoka, nepaisant daugybės jos funkcijų ir dažnos panaudos, taip pat yra neapibrėžta. Kodėl amatininkas ir pirklys, kurie šiaip sau arba su išskaičiavimu už gerus pinigus tiekia prabangos dalykus žemvaldžiui – *landlord*, – taip daro? Vaikydamiesi naudos, nes tuo jie „suinteresuoti“? Tebūnie taip, bet ar jie trokšta užsidirbti pinigų, kad galėtų patogiai gyventi ar kad galėtų juos savo ruožtu tuščiai leisti, ar kad investuotų tuos pinigus, norėdami dar labiau pasipelnyti? Mes to nežinome. Šioje

mūsų prigimties arba mūsų sielos istorijoje, kurią Smithas yra priverstas bent jau bendrais bruožais išdėstyti, vienintelis momentas, kai pasireiškia psichologija, kai žmonių poelgiai išryškėja, yra tas, kai žemvaldys – *landlord*, – pasidavęs vadinamajai vaikiškai tuštybei, mieliau pasirenka prabangą nei valdžią, kurią, mums nebuvo pasakyta, ar jis kada nors mėgo.

Istorijoje, kurią dėsto Smithas *Tautų turte*, žmogiškoji siela iš tikrųjų pasireiškia ir įsikiša tik negandos, žlugimo akimirką, kad sugriautų feodalinį pasaulį, o ne tam, kad paremtų jį, ir anaiptol ne tam, kad užimtų jo vietą. Šio įsikišimo aprašymas gali būti tik ironiškas arba epigraminis: žemvaldys – *landlord* – su savo prigimtimi ir aistromis scenoje pasirodo tik tam, kad išnyktų. Feodalas, lig tol pasyvus savo pertekliaus įrankis, lig tol nepasižymintis jokia aistra ar užgaida, iškyla su savo žmogiškais bruožais, su savo vaikiška tuštybe tik tuo metu, kai turi išnykti kaip feodalas. Tik tą akimirką paminima jo kitados turėta „valdžia“ ir „įtaka“, kurias jis „išmaino“ į porą deimantinių segių.

Beje, sunku suprasti, kodėl Smithas yra toks sarkastiškas. Jis pats mums pasako, kad, pasibaigus šiam procesui, žemvaldys – *landlord* – bus panašus į turtingą buržua arba pirklį. Vadinasi, jis bus „išmainęs“ varginančią savo feodalinę senjoriją į socialinę padėtį, kurią užėmęs pagaliau galės elgtis kaip protingas žmogus. Žemvaldžio – *landlord* – elgesys iš tikrųjų atitinka jo paties ir bendražmogiškus interesus. Užuot šaipęsis, Smithas turėtų rimtai švęsti tą laimingą akimirką, kuri žemvaldį – *landlord* – žmonių savininką, kuriuo jis buvo, paverčia brangių niekučių savininku.

Priešingai nei oficialiai mokoma, kas protinga ir kas padoru, Smithas niekina feodalą, išsižadantį savo senjorijos. Vadinasi, jis taria, kad feodalas buvo didesnis už turtingą buržua, kuriuo jis taps ir kuris, kaip mums sako, yra „nereikšmingas“. Bet jis nesiryžta gilintis į jo sielą ir įsitikinti, ar jo siela pernelyg skiriasi nuo pirklio sielos, tai yra nuo protingo ir padoraus žmogaus sielos. Tad jis teikiasi mums parodyti šį žemvaldį tik tada, kai jo elgesys yra panašus į paprasto pirklio, teisingiau pasakius, į niekingiausią grizetės elgesį.

Jeigu jis rimtai būtų išnagrinėjęs žemvaldžio sielą, jam būtų paaiškėję, kad pastarasis „išmainė“ valdžią ir prestižą į karbunkulą ir lakuotus batus tik verčiamas taip daryti valdovo karališkosios centralizuotos valdžios. Jį sutramdė stipresnis ir, ko gero, protingesnis už jį! Jo vadinamoji „vaikiška“ tuštybė auga proporcingai tiek, kiek mąžta jo valdžia; tuštybė anaiptol nesukelia žemvaldžio negalios, nes pati yra tos negalios produktas. Žemvaldys vertinamas siauriausiu, labiausiai menkinančiu ir „juokingiausiu“ psichologiniu požiūriu, nes jis nevertinamas politiniu požiūriu.

## VII

Bet kodėl mąstydamas kartu apie Sena ir Nauja Adamas Smithas nepasinaudoja savo vaizduotės samprata, kuri, atrodo, labai tinka šiai užduočiai? Vaizduotę, kokią jis išdėsto savo *Moralinių jausmų teorijoje*, puikiausiai galima vadinti „kūrybine“ arba „kuriamąja“. Tada kyla noras pakuždėti jam į ausį, kodėl jam nesusiejus ekonominių fazių sekos su žmonių sielos polinkių istorija, kodėl jam neaprašius specifinės žmogiškos ekonomikos istorijos, kiekvieną fazę apibūdinant kaip priklausomą nuo vaizduotės? Kodėl nepagalvojus apie santvarkų skirtumus kaip apie vaizduotės padarinius, kaip tai mielai daroma šiandien? Mes turime atidžiau ištyrinėti vaizduotės sandarą vėl sugrįždami prie anksčiau padarytų pastabų.

Smithui į akis labiausiai krinta disproporcija tarp daiktų naudingumo ir prabangą sudarančių malonumų bei aistros, su kuria jų geidžiama. Jis aiškina šią keistenybę sakydamas, kad prabanga mus traukia ne tikruoju savo naudingumu, o savo naudingumo *idėja*, arba, teisingiau, „tvarka, laipsniška ir darnia sistemos plėtote, mechanizmu arba ekonomika“, kurios dėka prabanga yra sukuriama[31]. Mūsų troškimą žadina estetinis motyvas, kurį Smithas jaučia, pirmasis teisingai apibrėždamas:

---

[31] Žr. šios knygos p. 129.

> Kad šis bet kokio meno dirbinio pritaikymas, šis laimingas išradimas dažnai yra labiau vertinamas nei paskirtis, dėl kurios jis buvo sumanytas, ir kad tikslus priemonių pritaikymas, norint pasiekti kokį nors patogumą ar malonumą, dažnai yra labiau vertinamas nei pats patogumas arba malonumas, kurių pasiekimas, atrodo, turėtų būti didžiausias nuopelnas, šito, kiek žinau, dar nepastebėjo niekas[32].

Pavyzdžiui, kodėl žmonės stengiasi įsigyti kiek įmanoma tikslesnius laikrodžius, kai jiems visai nenaudingas be galo tikslus laiko matavimas? Smithas atsako: „Jiems rūpi ne šios konkrečios žinios, o joms sužinoti skirto mechanizmo tobulumas“[33].

Dabar mums tapo aiškus radikalus Smitho vaizduotės sampratos pobūdis.

Iš esmės vaizduotė, verčianti mus trokšti turto ir valdžios ir skatinanti mus siekti gyvenimo, skirtingo nuo paprastų mirtingųjų gyvenimo, olimpiečių gyvenimo, yra tokia pati kaip ta, kuri verčia mus geisti labai tikslių laikrodžių ir tų *trinkets and baubles*, kurie Smitho laikais buvo tai, ką šiandien mes vadiname „*gadgets*“. Bendrasis valdžios troškimo, turto troškimo ir noro įsigyti technikos išradingumo gaminių šaltinis yra estetinė idėja, kuri užtikrina įvairių žmonių veiklos integraciją į vieną bendrą komunikacijos ir bendramatiškumo elementą, į vieną socialinį ir moralinį gyvenimą. Naudingumas veltui gali laidyti gerklę, daiktams vertę, kuri padaro juos daugiau ar mažiau geidžiamus ir kuri paverčia juos geismo objektais, suteikia vaizduotė.

Taigi valdžios troškimas – specifinis politinis noras, didysis troškimas – ir *gadgets* pomėgis yra dvi tos pačios estetinės matricos, to paties vaizduotės sugebėjimo išraiškos. Didysis troškimas yra priklausomas nuo tos matricos; jis iš esmės yra silpnesnis už tai, kas jį pagimdo. O jeigu didžiojo troškimo paskata yra ta pati kaip ir paprasčiausio troškimo, jei

---

[32] TMS, IV, 1, p. 298.

[33] Ten pat, p. 299.

aš taip pat trokštu šlovės ir laikrodžio, tada socialinis pasaulis galų gale sutaps su mūsų vaizduote pagal jos polinkį ir tiesą. Kadangi vaizduotė, kuri iš esmės yra estetinis sugebėjimas, randa didžiausią pasitikėjimą stebėdama vis išradingiau sumanytus daiktus ir paslaugas, žmogus savo pasitenkinimą ras visuomenėje, kurioje valdžios ir garbės troškimas užleis vietą norui įsigyti vis daugiau kuo tobulesnių gaminių. *Gadgets* pomėgis gali paakinti *industry of mankind* tiek pat arba dar labiau ir kur kas racionaliau nei atviras valdžios arba turto troškimas, pasižymintis menku techniniu sudėtingumu.

*Moralinių jausmų teorijoje* Smithas aprašo žmogiškąją sceną, kurioje viešpatauja ir kurią kuria vaizduotė, bet ji yra tokio pobūdžio, jog atrodo be atodairos galinti nukreipti troškimą tiek į aukštų siekių objektus, tiek į paprastus, bet ištobulintus objektus, kuriuos mėgsta prekybai atsidavusi visuomenė. Ne, vaizduotė iš tikrųjų nėra tokia indeferentiška. Formali naudingumo idėja, priemonių pritaikymas prie tikslo galų gale sukoncentruoja užkrečiamą to, ko trokštama, branduolį. Vadinasi, jei norai, kuriuos kokia nors visuomenė labiausiai trokšta patenkinti, priklauso nuo to, į ką nukreipia savo vaizduotę, įgimtas jos polinkis yra lavėti ir patenkinti save prekybinėje visuomenėje, kurioje „estetinis“ motyvas, jaudinantis žmones, iš tikrųjų yra gryniausia, kartu tiesiogiai atpažįstama jo esmė, į kurią jis yra integraliai inkorporuotas, vadinasi, integraliai disponuotas pačiuose daiktuose, ištobulintuose dirbiniuose.

Vaizduotė kartu yra indiferentiška savo objektui, jeigu jis formaliai yra harmoningas, ir fatališkai priversta taikytis prie savo pačios formos, naudingumo idėjos, priderinančios priemones prie tikslo. Kad ir kokia plastiška ir plazmiška būtų vaizduotė, ji turi savo prigimtį. Ji išvaduoja žmogų iš jo prigimties varžtų, kad sukaustytų savosios prigimties varžtais. Ji veda jį už rankos nuo šlovės prie *gadgets*. Bet kuo tikresnė ir grynesnė ji darosi, kuo labiau atitinka savo formą ir esmę, tuo skurdesnė ir smulkmeniškesnė ji tampa, tuo labiau ji prieštarauja savo kaip vaizduotės prigimčiai. Ji grynesnė laikrodininko laikrodyje nei Aleksandro sieloje! Vaizduotė, suteikianti daiktams jų vertę, neišvengiamai nesuvokia savo vertės, vadinasi, ir kokybinio vienos santvarkos skirtumo nuo kitos.

Vaizduotė, suvokianti tokią daugybę dalykų ir nenuilstamai apgyvendinanti Olimpą ir Tenarą, neleidžia galvoti apie žmogiškųjų epochų skirtumus.

VIII Visuomenės, atsidėjusios prekybai, vaizduotė aktyviai reiškiasi gaminamuose ir mainomuose daiktuose, vadinasi, taip pat ir jų mediume – piniguose. Tad įkūnyta arba palaidota dirbiniuose arba piniguose vaizduotė išnyksta kaip šlovingas sugebėjimas. Visą laiką veikdama ji tarsi virsta neregima. Žmogiškoji prigimtis nė kiek neprarado savo aistros geisti, bet ji labiausiai trokšta to, kas *aiškiausiai* yra geistina, tų daiktų, kurie nedviprasmiškai ir akivaizdžiai demonstruoja jų geidžiamumo emblemą, „naudingus" daiktus, kurie įkūnija ir išstato parodai naudingumo *idėją*, pritaikančią priemones prie tikslo.

Naudingumo idėja tokiu mastu, kokiu ji ugdo ir patenkina vaizduotę, valdo ekonominį žmogų – *homo oeconomicus*, – taip pat ir tą, kuris stebi. Regimasis vaizduotės vaidmuo buvo linkęs išnykti daiktuose, gaminamuose, trokštamuose ir mainomuose dirbiniuose, bet jis su nepalytėtu aštrumu ir su išaugusiu stiprumu vėl iškyla prote to, kuris iš išorės stebi *commercial society*, *stebėtojo* prote. Pastarasis ją suvoks kaip didelę mašiną, kurios visi svertai yra tobulai priderinti prie tikslo, kaip didelę harmoningai savaime judančią sistemą – kaip rinką. Ekonomisto noras ir malonumas pratęsia ir iškelia į padebesius *homo oeconomicus* norą ir malonumą. Bent jau taip Smithas aprašo savo paties padėtį ir savo paties jausmus:

> Valdymo tobulinimas, prekybos ir manufaktūrų plėtojimas yra kilnūs ir nuostabūs dalykai. Mums patinka juos stebėti ir mus domina visa, kas skatina jų pažangą. Jie sudaro didesnės valdymo sistemos dalį ir politinės mašinos dantračiai jų dėka, atrodo, juda darniau ir lengviau. Mums

[34] Ten pat, p. 305.

malonu stebėti tokios gražios ir tokios didelės sistemos tobulumą ir mes nepatogiai jaučiamės tol, kol nepašaliname net menkiausio trukdžio, galinčio sutrikdyti arba apsunkinti jos sklandžią veiklą[34].

Ar iš esmės ne tokia pati vaizduotės nuostata, tokia pati estetinė idėja skatina naujosios visuomenės pilietį įsigyti laikrodį, kuris veikia labai tiksliai ir darniai, o Adamą Smithą siūlyti pašalinti „menkiausią trukdį, galintį sutrikdyti arba apsunkinti jos sklandžią veiklą“ rinkoje?

## IX

Negrabi žemvaldžio – *landlord* – vaizduotė neaiškiu žvilgsniu aprėpia plačius laukus. Jam reikėjo daugybės kitų žmonių, kad užpildytų spragą tarp neribotų jo troškimų ir labai ribotų jo skrandžio galimybių. Ši spraga yra variklis nematomos rankos, kuri tiesia didžiūnų rankas[35]. Naujojoje visuomenėje vaizduotė pasidaro rafinuota, arba veikiau formalizuota ir individualizuota: *kiekvienas* gyvai pajunta patrauklų ir geidžiamą pobūdį daiktų ir paslaugų, išreiškiančių *fitness*, priemonių priderinamą prie tikslo. Pasibaigus vaizduotės individualizacijos procesui, kiekvienas pavienis žmogus pasilieka vienas su *fitness* idėja ir jos neapibrėžtu taikymu. Kadangi kiekvieną jaudina ši idėja, taip pat ir ramus noras įsigyti daiktų, išreiškiančių ją, nėra jokios priežasties, kodėl santykiai tarp individų negalėtų būti taikūs ir harmoningi, bent jau nepasireikštų *fitness* idėjai svetimi motyvai, bent jau neįsikištų pasaulietinė ar dvasinė valdžia.

Kaip jau esu pažymėjęs, didelio tikslumo laikrodis pats savaime nėra naudingesnis ir neliudija tikrai racionalesnio ar „filosofiškesnio“ elgesio už segės nusipirkimą. Bet laikrodis įkūnija, jei ne naudingumą, tai bent jau naudingumo idėją, *fitness* idėją, vadinasi, jis įkūnija specifinį *commercial society* būdingos vaizduotės motyvą. Jo įsigijimo tuštybę atsveria arba netgi sugeria vaizduotės, kurią jis įkūnija, racionalumas. Žemvaldžio – *landlord* – brangių papuošalų įsigijimas pagimdo epigramą ir perdėtą moralinę cen-

[35] Žr. šios knygos p. 130.

zūrą, nes jis išreiškia paprasčiausią žmogišką aistrą, kurios netransformavo ir nespecializavo abstrakti *fitness* idėja. Atvirkščiai, Smitho netikrumas arba dviprasmiškumas morališkai vertinant šiuolaikinei visuomenei būdingą elgesį – „racionalų“, bet „vulgarų“, kaip „smulkmenininko“, – atspindi abstraktų tokio elgesio pobūdį. Abstrakti naudingumo idėja vaikantis „pelno“ taip pakeičia tuštybę ir jautrumą, jog kyla klausimas, ar tradicinę moralinę cenzūrą dar galima nukreipti į šitokios rūšies „trūkumus“. Bet mintis, kad savanaudiški poelgiai pasitarnauja visuomenės gerovei, padaro šį netikrumą visiškai pakenčiamą: stebėtojas stebi ne individus, veikiančius tam tikru būdu dėl tam tikrų motyvų, pateiktų moraliniam teismui, bet tendencingai harmoningą sistemą, kurioje įgimti individų motyvai matyti ne daugiau kaip alyva ar dantračių krumpliai laikrodyje.

Dėl šios sistemos susidaro arba susikuria aibė naudingų padarinių, atitinkančių naudingumo idėją. Vaizduotė, sociali ar individuali, yra linkusi pripažinti kaip padarinį arba faktą, ir tai parodo, kad priemonės atitinka tikslą. Tai, ko konkrečiai trokšta kiekvienas, yra negalimas kaip toks visuomenės gyvenime, nes individas gali padaryti veiksmingą tik tai, kas yra naudinga[36].

## X

Vaizduotė suteikia daiktams vertę, verčia jų trokšti, o kadangi naująją vaizduotę valdo naudingumo arba *fitness* idėja, atrodo, kad ši idėja yra santykinės daiktų vertės kriterijus arba matas. Bet kokią proporciją vaizduotė gali rasti arba nustatyti tarp didelio tikslumo laikrodžio *fitness* ir patricijaus būsto, kurio visi elementai stengiasi puoselėti „tam tikro dirbtinio ir elegantiško poilsio idėją“, *fitness?* Kaip paly-

---

[36] „*Sein Fürsichsein ist daher an sich allgemein und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu tun, das nicht Allen zu gut käme*“ (Hegel. *La Phénoménologie de l'Esprit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, VI, B, 1a, p. 328). [„Todėl jo būtis-*sau* savyje yra *bendrybiška*, ir savanaudiškumas yra tai, kas tik menama, kas neįstengia paversti tikrove to, ką jis mano, t. y. padaryti kažką tokio, kas nepasitarnautų visų labui“ (Hegel G. W. F. *Dvasios fenomenologija* / vert. A. Šliogeris. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 368)].

ginti tarpusavyje nesuskaičiuojamus ir be galo įvairius daiktus ir paslaugas, kurių dėka protingai priderinamos priemonės prie tikslo? Prekybinė vaizduotė suvienodina visus trokštamus daiktus, tai yra įkūnija *fitness* idėją, bet, atrodo, nepajėgia nustatyti santykinės jų vertės.

Tačiau mes pastebime, kad daikto trokštama dėl jo įkūnijamo *fitness*, nes jis buvo padarytas tarpininkaujant tai pačiai *fitness* idėjai. Tai, kas patinka laikrodyje, yra jo gaminimo kelrodė gairė: kuo subtiliau yra padarytas laikrodis, tuo tobuliau jis atliks savo paskirtį ir tuo labiau jis bus geidžiamas ir geistinas. Mes žinome, kad dėl tikslumo siekimo matuojant laiką nebūtinai padidėja tikrasis šio daikto naudingumas praktiniame gyvenime, bet kadangi tikslus laiko matavimas yra laikrodžio priežastis, dėl šio tikslumo siekimo padidėja jo naudingumas *fitness* prasme, vadinasi, ir daikto vertė. Apskritai daikto vertė atitinka į jį įdėto darbo kiekį[37].

Vaizduotę, kuri trokšta kažko, ir darbą, kuris tai padaro, apibrėžia ir jiems vadovauja ta pati *fitness* idėja. Bet vaizduotė yra linkusi susilieti su šia idėja kiekviename daikte, kai tuo tarpu darbas regimai ir objektyviai skiriasi, nelygu asmuo ir dirbančiojo veikla, net jeigu vaizduotė jį ir veikia. Nuo tol dirbantysis gali iš principo matuoti tai, ką sumano vaizduotė, bet ko negali matuoti ji pati. Vaizduotė prekybinėje visuomenėje gali rastis kaip vertės matas arba kaip koks nors jo atitikmuo.

Prekybinė vaizduotė pristato darbą dirbti ir verčia rastis jį kaip darbą – kaip darantį kažką naudinga, tai yra daiktus ir paslaugas, patvirtinančius naudingumo idėją. „Darbo kaip vertės teorija“, be abejo, „analitiškai“ yra neteisinga, šiaip ar taip, niekam tikusi[38]. Vis dėlto ji labai įtai-

---

[37] Smith A. *Tautų turtas*, p. 39.

[38] Prisipažinsiu, kad jaučiu, jog ši Schumpeterio pastaba, komentuojanti Smitho tekstus apie vertę, yra tiesiogiai skirta man: „*To this day, it has remained difficult to make the philosophy-minded see that all this is completely irrelevant for a theory of value – considered not as a profession of faith or as an argument in social ethics, but as a tool of analysis of economic reality*“ (Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1954, p. 311). Yra žinoma, jog Schumpeteris ginčija, kad Smithas iš tikrųjų sukūrė darbo kaip vertės teoriją (žr. ten pat, p. 188–189 ir 309–311).

giai formuluoja esminį naujosios visuomenės fenomeno aspektą: jos tendenciją vertinti tik tai, kas padaryta darbu, vis labiau išvystytu darbu; vadinasi, darbas yra linkęs įgyti vis didesnę vertę[39], nes jis vienas ją sukuria, todėl vis labiau darosi „neįkainojamas“ (*hors de prix*); galų gale saujelė Dirbančiųjų už didžiulius atlyginimus padarys Tai, Kas Naudinga visai dykinėjančiai arba darbo neturinčiai žmonijai.

Kai tik darbas pasirodė vertės mato arba priežasties vaidmenyje, vaizduotė, kaip universalus žmonijos sugebėjimas, galintis peržengti naudingumo ribas, vaizduotė, kaip Pasaulio visetą aprėpiantis sugebėjimas, nueina nuo scenos ir palieka po savęs nematerialią aurą, kuria pasižymi To, Kas Naudinga, produktai ir kurią su nepaprastu įkarščiu nusitveria reklama. Tada galutinai įsitvirtina „ekonominis požiūris“, kuris jokiu būdu nėra „pasaulio samprata“, jam atsiradus, vaizduotė išsižada „pasaulio“, veikiau jis yra prekybinės visuomenės gyvybinis principas ir amžinasis variklis.

Naujojoje visuomenėje vaizduotės produktai susilieja su darbo produktais. Abi visumos vis tiksliau užkloja viena kitą. Vienintelis didelis vaizduotei liekantis dalykas yra šios visumos arba ši visuma – darni gamybos ir vartojimo sistema, prekybinės laisvės sistema, kurią valdo nematoma rinkos ranka. Žmogus, kaip ekonomistas, yra grynas žmogaus, tapusio *homo oeconomicus*, stebėtojas.

## XI

Mūsų tiriama visuomenė – mūsų pačių visuomenė – pasirodo kaip Ekonomija, nes ji veikia kaip naudingumo, darbo ir vertės sistema. Tokioje neišvengiamai vienalytėje visuomenėje, kurioje įmanoma mainyti tik vienodas vertybes, nėra vietos valdžiai, kuri

[39] Keista, kad Marxas, kuris taip gerai matė pirmąjį bruožą, nepastebėjo antrojo. Žinoma, galima sakyti, kad logiškai bet kokios vertės šaltinis pats savaime negali turėti jokios vertės, bet praktiškai, kad galėtų daryti poveikį, jis turi paklusti jo diktuojamiems dėsniams.

neišvengiamai įneša nevienalytiškumo ir nelygybės pirmiausia tarp ją turinčių ir jos neturinčių. Prekybinė visuomenė puoselėja ir, taip sakant, pasižymi jai būdinga utopija apie visuomenę be valdžios, apie depolitizuotą miestą. Tačiau, tai jau esame pažymėję šio skyriaus pradžioje[40], Ekonomijos sistema leidžia gyvuoti ypatingai galios formai: *power of purchasing*, galiai pirkti, konkrečiai, galiai pirkti darbą. Darbo sistemoje ir pačiame darbe įvyksta skilimas. Darbas sukuria vertybę ir jis pats yra vertybė. Jis ne tik yra įkūnytas mainomuose daiktuose, jis taip pat yra perkamas iš jį parduodančių žmonių arba pas juos „užsakomas". Prekybinėje visuomenėje visų pirma buvo užsakomas įkūnytas darbas.

Perkamo darbo sąvoka leidžia suprasti jį kaip ekonominį procesą, tai yra darbo įkūnijimo daiktuose ir paslaugose procesą galima palaikyti ir atnaujinti, kaip žmogiškoji iniciatyva tolydžio įdvasina sistemą, kitaip sistema, būdama vienalytė ir uždara, greičiau ar lėčiau susidėvėtų ir galiausiai sustingtų daiktuose. Perkamas darbas stovi pačioje pradžioje, jis *siūlo*, jis yra aktyvus mainų veiksnys. Kad galėtų vaidinti šį vaidmenį, jis turi sukurti didesnę vertę, nei įgali suvartoti, jis turi gauti pelno.

Kaip valdžios sąvoka iškyla aikštėn vos atpažįstama pirkimo galios ir perkamo darbo sąvokose, taip ir vaizduotė iškyla aikštėn pelne, tik šįsyk neatpažįstama. Štai ką rašo Smithas apie pelną:

> Gali pasirodyti, kad sankaupų pelnas yra tik kitoks atlyginimo už ypatingą darbo rūšį – priežiūros ir vadovavimo darbą – pavadinimas. Tačiau pelnas yra visiškai kas kita, jis kinta pagal kitokius principus ir nėra proporcingas to numanomo priežiūros ir vadovavimo darbo kiekiui, sunkumui ir sumanumui. Pelnas visiškai priklauso nuo naudojamų sankaupų vertės ir būna didesnis arba mažesnis proporcingai tų sankaupų dydžiui[41].

---

[40] Žr. šios knygos III skyriaus 2 paragrafą.

[41] Smith A. *Tautų turtas*, p. 60–61.

Taigi pelnas nėra proporcingas darbo kiekiui, kurį kapitalistas neva panaudoja, jis proporcingas *stock*, tai yra įdėtam kapitalui. Iš kur imasi ši anomalija darbo ir vertės sistemoje?

Grįžkime prie ne sykį minėto mūsų žemvaldžio – *landlord* – ir, būdami tokie pat negailestingi kaip Smithas, pažiūrėkime į jį, apniktą vaikiškos tuštybės, besitaikantį pirkti *a pair of diamond buckles*. Norėdamas įsigyti šį pirkinį, jis panaudos dalį savo pertekliaus, tam tikra prasme savo pertekliaus perteklių, tai yra tą dalį, kurios jam nereikia arba kurios nebereikia norint išlaikyti ir užimti jo išlaikytinius. Šis perteklius yra naujos rūšies: jis neturi paskirties arba bent jau yra be paskirties, nes žemvaldys – *landlord* – suspenduoja tradicinę jo paskirtį, įrašytą politinėje institucijoje arba papročiuose. Jis susieja jį su savo užgaida, kurią, mes tai žinome, kartais jam pakužda jo niekinga ir vaikiška tuštybė. Taigi jis suvokia, kad tiek ir tiek avių galvų arba tiek ir tiek saikų speltos – laisvas perteklius arba jo vertė pinigais – turi tą pačią vertę kaip pora deimantinių segių. Šitaip „nenatūraliai“, kaip apgailestauja Smithas, prabangos prekyba, o ne žemdirbystės plėtra, kaip būtų buvę „natūralu[42]“, Europoje prasidėjo *improvement*. Viskas prasidėjo nuo nepriskirto arba laisvo pertekliaus, nuo neapibrėžto ekvivalento, kurį galima apibrėžti tik vaizduote, po to, kai, mano Smithas, buvo suspenduoti arba atleisti papročiai ir prigimtis.

Man atrodo, kad tai mums duoda tiesioginį ir paprastą priėjimą prie pelno prigimties išsivysčiusioje visuomenėje. Nepriskirtas perteklius leidžia pirkti bet kurios rūšies darbą ir pirkti bet kurį gaminį. Kadangi šį perteklių galima skirti bet kuriai investicijų rūšiai arba bet kuriai vartojimo rūšiai, jis daro įmanomą visuotinį „naudingų dalykų“ arba „darbų“, arba „verčių“ ekvivalentą, kuris yra prekybinės sistemos funkcionavimo sąlyga.

Tad kyla noras sakyti, kad Marxas teisus: pelnas, gaunamas mainant vienodas vertes kapitalistinėje rinkoje, yra iš esmės palyginamas su per-

---

[42] Ten pat, p. 478–481.

tekliumi, gaunamu ikikapitalistinėse visuomenėse, kurios grindė savo politines ir socialines institucijas nelygybe[43]. Bet ką tai reiškia?

Visuomenėse, kuriose visi žmonės yra lygiateisiai[44], daiktams, žmonėms ir profesijoms priskiriamos arba pripažįstamos vertės skirtumai nėra nekintamu, priverstiniu ir „autoritariniu" būdu įtvirtinti institucijose; jie neišreiškiami „rango" skirtumais; jie iš esmės yra vertinami ir matuojami rinkos kainomis. Daiktų, žmonių ir profesijų vertė keičiasi ir netgi sparčiai keičiasi, nes nėra oficialiai, tai yra politiškai, fiksuota. Kiekvieną akimirką tam tikro santykio tarp socialinių verčių – santykinės visuomenės pripažintos kainos – teisėtumas priklauso nuo galimybės keisti tą santykį kitą akimirką, jei tiktai naujo ekvivalento tarp verčių pasiūlymas susilaukia visuomenės pritarimo, jei „pasiūla" atitinka „paklausą". Vadinasi, kad toks pokytis būtų viešai pripažintas ir priimtas, kad jis galėtų įvykti, ekvivalentų ir proporcijų tinklas turi būti lankstus ir paslankus. Jei visos veiklos rūšys kartu nesukuria perteklliaus, tai yra, jei tam tikri darbai sukuria tik tiek, kiek jie kainuoja, tinklas, apie kurį kalbu, suakmenėtų. Jokia iniciatyva nebūtų vertinama rinkoje. Kad egzistuotų rinka, kad pinigai, universalus visų prekių ir paslaugų ekvivalentas, galėtų matuoti jau atliktų arba tebevykdomų darbų vertę, reikia, kad jis pajėgtų išmatuoti tuos darbus, kurie netrukus arba kiek vėliau bus atliekami, arba kurie paprasčiausiai yra įmanomi. Vadinasi, reikia, kad kiekvieną akimirką tam tikras pinigų kiekis būtų nesuvaržytas, kad jis tiesiog būtų laisvas. Kol kas jie nieko neapmoka, jie neatitinka jokio darbo, nors jie gali apmokėti bet kokį galimą daiktą. Šie laisvi pinigai – tai perteklius. Jeigu jis proporcingas įdėtam kapitalui, tai pirmiausia todėl, kad vaizduotė natūraliai suvokia šią proporciją. Ekvivalentų, proporcijų ir atitikmenų, kuriuos ji nustato, žaisme paprasčiausiai yra *neįsivaizduojama*, kad visi daiktai yra lygiaverčiai kitais požiūriais, stambios

[43] Karl Marx, *Le Capital* knygoje *Oeuvres*, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, Bibl. de Pléiade, t. I, 1965, p. 791–793 ir 1029–1038.

[44] „Prekyba yra lygiateisių žmonių verslas" (Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, V, 8).

įmonės savininkas turi gauti tokį patį pelną kaip ir smulkios įmonės savininkas. Nors pirmojo įdėtas darbas nebūtinai turi būti intensyvesnis, o jo pelnas neišvengiamai didesnis nei antrojo. Čia ne teisingumo ir netgi ne ekonominio racionalumo, tiesiogine šio žodžio prasme, reikalas, bet visų pirma šio vertinamojo ir lyginamojo tinklo, be kurio visuomenė negalėtų susivokti, kas ji tokia: vienetas, sudarytas iš daugybės įvairių elementų. Negalėdama suvokti pati savęs, ji negalės egzistuoti, nebent ji būtų laikoma tiktai brutalios jėgos drauge, jei tai įmanoma.

Ikikapitalistinėse visuomenėse, pagrįstose luomų nelygybe, nebuvo pelno arba jis vaidino tik antraeilį vaidmenį tame, ką Marxas vadina merkantiliniais „intervalais" arba „poromis". Perteklius jose buvo nedelsiant ir tiesiogiai suvaržomas; jis buvo institucionuotas. Jo gamyba priklausė nuo jo vartosenos. Būtų beprasmiška sakyti, kad darbas pagamina daugiau nei kainuoja ir todėl duoda pelno, nes perteklius rentos arba lažo pavidalu nedelsiant ir tiesiogiai buvo priskiriamas žmonių grupėms ir pareigoms, kurių „vertė" buvo laikoma „aukštesne", *nepalyginti* aukštesne nei darbo „vertė". Tai, ką „pagamindavo" darbas, tai yra tauraus kilmingųjų gyvenimo išlaikymas, pamaldus dvasininkijos gyvenimas, nebuvo jam tolygus, nebuvo jį įkūnijantis produktas.

Bet kam arba dėl ko dirbo arba veikiau *papildomai* dirbo proletariatas? Ar tam, kad išlaikytų kapitalistus, kaip eilinis prasčiokas išlaikė savo poną ir kunigą? Anaiptol, jis dirbo tam, kad aktyvuotų, tai yra verstų kapitalą duoti naudą, kad gautų pelno. Jeigu jam to nepavyktų padaryti, netrukus liktų tik negyvas arba merdintis darbas; be pelno ekonomija būtų tik pramonės griaučių pakalnė. Tiktai pelnas, ir tiktai proporcingas kapitalui pelnas gali įkvėpti dvasią ir gyvybę ekonomijai. Vaizduotė suvokia šį proporcingumą ir skatina jo trokšti. Kapitalisto, šio poeto, vaizduotė iš senų žodžių sukuria naują sakinį, iš seno darbo elemento – naują darbą, kuris tikrai gyvuos, nes jis sukurs didesnę vertę nei suvartos. Iš tikrųjų Marxas klydo – pelnas, toli gražu ne religija, yra šio bedvasio pasaulio dvasia, kuriame reikia papildomai dirbti norint gyventi: *commercial society*.

## XII

Teiginys, kad kapitalistinėje visuomenėje, kitaip nei ankstesnėse visuomenėse, perteklius nėra institucionuotas, pagimdo prieštaravimą. Perteklius, kaip pelnas, yra pasisavinamas: argi privati nuosavybė nėra institucija? Argi ji yra institucija tikrąja to žodžio prasme? Šį klausimą verta apsvarstyti.

Tie, kas pasisavina perteklių, gali jį panaudoti arba jį suvartoti patys, pavyzdžiui, pirkdami deimantų seges arba vėrinius arba jį investuodami. Lygybės idėja pagrįstoje visuomenėje vartojimas linksta būti grynai privatus. Kad ir koks tuščiagarbis ir pretenzingas, kad ir koks pagyrūniškas būtų vartojimas, jis visada yra tik privati atskiro piliečio, tokio kaip kiti, kuriems, nepaisant jo deimantų, kailinių ir „Ferrari“, turtuolis neturi jokios galios. Visuomeninės išlaidos, kaip viešieji darbai arba mecenavimas, turi tendenciją nykti kaip tik todėl, kad tai rodo padėties skirtumus, net jeigu ir siekia juos padaryti nereikšmingus. O investavimas neišvengiamai pasitarnauja visuomenės gerovei, nes yra daromas laisva valia ir, šiaip ar taip, yra skirtas gauti pelno, kurio lauks tokia pati panaudos nežinia, bet tai, ką galime matyti išoriškai, visada rodo jo nematomą esmę. Neinstitucionuotą, neapibrėžtą, plūduriuojantį pertekliaus pobūdį kuo aiškiausiai atskleidžia pasirinkimas, leidžiantis kapitalistui pasirinkti, kaip jį panaudoti – suvartoti pačiam ar investuoti. Kapitalistą apibūdina būtent tai, kad jis yra laisvas rinktis vieną iš šių dviejų radikaliai skirtingų pelno panaudos būdų. Nuo tol kapitalisto pasisavinamas perteklius, kaip vartojimas arba investavimas, nes perteklius iš esmės yra neutralus tarp abiejų panaudos būdų, nėra matomas socialiniame kraštovaizdyje kaip buvo matomos pajamos šventėse ir pilyse.

Ar maža, kad visuomenė atgautų savitvardą ir pirmiausia visišką savivoką, panaikinti besaikę kapitalo savininko laisvę likviduojant privatų pelno pasisavinimą? Vartojimas ir investavimas yra du tokie skirtingi pelno panaudos būdai, jog jų sujungimas į vieną asmenį, atrodo, yra smūgis daiktų prigimčiai. Tad pelno valdymas siekiant jį investuoti bus padarytas tokiu pat darbu kaip ir kiti, apmokamu, Adamo Smitho žodžiais tariant, priklausomai nuo „šio priežiūros ir valdymo darbo <...> dydžio, sunkumo ir sudėtingumo“ – darbu, nuo tol atskirtu nuo bet

kokios nuosavybės. Privataus savininko laisvas pertekliaus skirstymas užleis vietą „kolektyvinio“ savininko imperatyviam pertekliaus skyrimui investicijoms.

Vis dėlto negrįžtama prie ikikapitalistinių visuomenių sanklodos. Autoritarinis investavimas nėra susijęs su autoritariniu pajamų ar dešimtinės ėmimu. Galutinis pertekliaus tikslas, panauda ir specifikacija yra ne investavimas, bet naujo pertekliaus gavimas, kad autoritariškai vėl būtų investuojamas, ir taip toliau, iki begalybės, o kiekvienas investavimas yra neapibrėžto ir neriboto investavimo dalis. Tačiau atrodo, kad pasirinkimo galimybės panaikinimas nepalyti pelno galimybės ir realumo ir kad tvirtinti priešingai, reikštų priskirti kapitalistui magišką galią. Kapitalistas nėra stebukladarys, bet veikiau, kaip esu pažymėjęs, poetas. Sakoma, kad jis kalba skaičiais, iš tiesų metafora yra jo kalba ir jo kūrinys; jis suartina tokius tolimus dalykus. Kas leidžia jam tai daryti? Jo vaizduotė ir jo pinigai, jo nuosavi pinigai. Pasaulį jis suvokia savo pinigų akimis. Vaizduotė nuaudžia atitikmenis ir ekvivalentus; pinigai yra universalus atitikmuo ir ekvivalentas, neišsenkanti metafora. Rousseau pašiepdamas pirklį, kuris, įdurtas Indijoje, rėkia Prancūzijoje, išreiškė esmę: per vaizduotę ir pinigus visas pasaulis pasidarė jautrus. Tiktai kapitalo savininkas gali be paliovos sugalvoti naujus atitikmenis, sudarančius ekonomijos gyvybę, kai tuo tarpu investavimas sustingdo socialinių vertybių (*valences*) tinklą ir suparalyžiuoja vaizduotės veiklą.

## XIII

Šių kelių pastabų apie šiuolaikinės visuomenės sandarą mano tikslams pakaks. Man rūpėjo, ir tai akivaizdu, ne įnešti indėlį į ekonomikos mokslą, kuris nuo Smitho laikų, žinoma, padarė didelę pažangą, bet vien tik bendrais bruožais parodyti tą sanklodą, pagal kurią šiuolaikinė santvarka įgavo Ekonomijos, arba ekonominės Sistemos, pavidalą. Ši plėtotė dažnai apibūdinama kaip „ekonominė emancipacija“. Šis posakis yra vykęs ir teisingas, kaip yra teisinga, jog įstatymai ir papročiai, kitados reguliavę ir varžę darbą, pamažu arba staiga buvo panaikinti, palikdami atvirą lauką nepaprastam *improvement*, kurį patyrėme. Bet kar-

tu reikia pažymėti, kad tai, kas šitaip „emancipavosi“, netgi neegzistavo, kol neišsilaisvino: ekonomija išsikovojo laisvę ir rado savo prigimtį tuo pačiu metu. Nuo tada negalima sakyti, kad ekonomija atsiskyrė nuo visuomenės; pati visuomenė, arba politinis darinys, tampa ekonomine sistema. Tai suponuoja, kad socialinė erdvė iš pradžių įgauna tam tikrą kryptį: vaizduotė atsigręžia į darbą, darbas atsiveria vaizduotei.

Vaizduotė kapitalo pavidalu pristato darbą prie darbo arba jam viešpatauja. Darbas arba perspektyva, arba neįveikiama darbo trauka, priverčia vaizduotę gimdyti tik naudingas idėjas, kurios bent jau demonstruoja savo naudingumą, vadinasi, gali skatinti dirbti. Vaizduotė yra darbo vadovė; darbas yra vaizduotės vadovas. Trumpam įeikime į šį ratą, mūsų ratą.

Ankstesnėse visuomenėse darbas turėjo du galimus tikslus: arba reikėjo dirbti, kad „gyventum“, kad užtikrintum šeimos arba grupės pragyvenimą, arba reikėjo dirbti, kad kilniai „leistum gyventi“ nedirbantiems kilmingiesiems. Prekybinėje visuomenėje nereikia dirbti nei tam, kad gyventum, – tai laimingas, bet antraeilis padarinys, – nei tam, kad leistum gyventi, nes klasė, skirta atstovauti geram gyvenimui ir jį demonstruoti, yra likviduota. Dirbama tik tam, kad būtų dirbama, tai yra tam, kad būtų įgyvendintos vis naujos, vaizduotės gimdomos naudingos idėjos, ir šitaip ji būtų skatinama pradėti kitas naujas idėjas. Darbas niekada neturi atvangos.

Vaizduotė savo ruožtu nesiekia kaip kitados aprėpti Būties, kuri yra „tokia, kad jos negalima įsivaizduoti didesnės“, ir netgi mažiausių dievybių, globojančių Meilę ir Karą; ji liovėsi statiusi šventyklas arba jų didybės verto grožio statulas. Ji kuria naujas idėjas, kurios, kai jas pavers realiomis jų įkvepiamas darbas, leis pagerinti žmonių dalią ir ypač papildyti ir patobulinti darbo sistemą. Tai vis dar ta pati vaizduotė: olimpiniai atvaizdai vis dar lydi reklamoje jos pastangas, atvaizdai moterų ir vyrų, gražių kaip dievai, visada jaunų kaip dievai ir kurių nepriekaištingų, greitų judesių neteršia joks žemiškumas ar purvas. Bet ji, nors sumani ir mokanti tvarkytis, žvelgdama į mūsų sferą, nepatiria to besaikio malonumo, kuris kitados ją skatino lygiuotis su pasauliu; ji neturi šlovės pojūčio.

# II DALIS. Saviteiga

Ketvirtas skyrius

# PASLĖPTAS ŽMOGUS

I

Ankstesniuose skyriuose aš glaustai aprašiau trijų didžiųjų šiuolaikinio žmogaus savimonės sričių susidarymą: Istoriją, Visuomenę, Ekonomiką. Kiekviena iš jų turi du aspektus: tai vienalytiškas istorinių, socialinių ir ekonominių „faktų“ visetas; tai yra taip pat mokslas, kuris užsiima istorija, sociologija, ekonomika. Kiekvienas iš šių mokslų nukreipia savo „žvilgsnį“ į neapibrėžtą faktų skaičių ir atsirenka jį dominančius. Šį požiūrį, ar jis būtų istorinis, sociologinis ar ekonominis, iš principo galima taikyti bet kurios srities faktų visumai. Sociologas turi savo „požiūrį“ į istoriko arba ekonomisto sritis. Kiekvienas iš trijų specialistų turi savo „požiūrį“ į kitų dviejų sritis ir netgi į kitas sritis: yra istorinis, sociologinis, ekonominis požiūris, pavyzdžiui, į tapybą, mediciną, lytiškumą, pamišimą. Beje, požiūriai gali kryžiuotis gan pribloškiančiu būdu, ir tiktai pirmaklasis metodininkas pajėgia nustatyti, kuo skiriasi sociologinis požiūris į ekonominius faktus nuo ekonominio požiūrio į sociologinius faktus. Šiaip ar taip, kaip esu konkrečiai nurodęs kalbėdamas apie sociologiją, kaleidoskopo derinių skaičius yra neribotas. Užtenka tik šiek tiek vaizduotės, ir galima atrasti arba išrasti vis naujus „tyrinėjimų barus“, duoti pradžią „moksliniams sumanymams“. Spaudžiant veikiau formaliems nei realiems mokslo reikalavimams, mokslininko laisvė kurti savo hipotezes ir daryti išvadas, taip sakant, yra neribota: jis yra absoliutus viešpats savo srities „faktų“, kuriuos metodologiškai nėra įpareigotas jungti su kitais faktais, su žmogaus fenomeno visuma. Ką aš sakau –

neįpareigotas? Jam kategoriškai *draudžiama* netgi užsiminti apie tokį ryšį. Tai reikštų nusižengti moksliniam tikslumui ir nuklysti į „literatūrą“ arba „ideologiją“, arba netgi į „filosofiją“. Laimingi tie mokslininkai, kurie yra apsaugoti nuo vienintelio tikro pažinimo sunkumo!

Šis sunkumas kartais iškyla aikštėn, kai ūmai užimama griežta pozicija kokio nors mokslo arba atitinkamų faktų žmogaus Visumos atžvilgiu. Tada, pavyzdžiui, teigiama, kad žmogus yra „istorinė būtybė“, neigiama, kad visuomenė lemia žmogaus poelgius arba kad *homo oeconomicus* yra tikrasis žmogus. Bet žmogaus mokslai negali savo geros ar blogos sąžinės paversti žiniomis, nes jie iš principo atsisako žvelgti į žmogaus fenomeno visumą, suprasti jo aspektų gausą arba įvairovę Gamtos arba Pasaulio, arba Būties, arba paties Žmogaus vienybėje. Teisybė, jie teigia, kad yra reikalingas „tarpdiscipliniškumas“, tarsi jų ginamų šališkumų suma galėtų kada nors sudaryti nešališko žvilgsnio vienybę. Beje, praktiškai šis reikalavimas paprastai reiškia, kad kiekvienai disciplinai suteikiamas leidimas laužyti savo taisykles su sąlyga ir dingstimi, kad ir kitos disciplinos elgiasi taip pat. Todėl dažnai „tarpdisciplininis tyrimas“ turi tiek bendro su moksliniu tikslumu, kiek panika su karine drausme.

Kas nors pasakys, kad žmogaus mokslai nebūtų šitaip emancipavęsi, jei šis Viseto mokslas būtų įmanomas, jei pirminis filosofijos siekis būtų tiktai tikėtinas. Ar nereikia tarti, kad „žmogaus prigimties“ idėja jau seniai atskleidė, jog ji nesugeba suprantamu būdu suvienyti žmogaus fenomeną į vieną? Beje, ar mes patys neparodėme, kaip reikalas paaiškinti Nauja pastūmėjo Montesquieu sukurti keletą „požiūrių“, apie kuriuos kalbame? Šiems filosofija nusivylusiems sprendimams šiandien beveik vienbalsiai pritariama. Tas, kuris perša mintį, kad procesas dar nebaigtas ir kad dar galima rasti Vienio naudai svarių argumentų, mėgina sudaryti įspūdį, kad susiduriama su proto pažangos „objektyviai praeita“ ir, vadinasi, „neapginama“ pozicija. Argi ne taip?

Aš jau nurodžiau, kad primygtinis dėmesys žmogiškų dalykų įvairovei, polemiškai nukreiptas prieš idėją, tapačią sau pačiai, buvo tiktai vienas momentas siekiant ne išgelbėti įvairovę, o sukurti vienodumą

apibrėžiant „dėsnių“ valdomų „socialinių faktų“ vienalytišką visetą[1]. Čia bent jau nėra nieko, kas verstų žmogų pulti į neviltį dėl vienybės reikalo. Ypač svarbu pažymėti šį faktą, nes jis yra iš pačių filosofijos gelmių, ir todėl, kad iškilo radikali abejonė dėl žmogaus fenomeno vienybės arba bent jau dėl vienijančio jo supratimo vadovaujant prigimčiai, kol anglų patirties naujovė nepaakino Montesquieu susieti pažinimo likimo su prekybos ir laisvės autoritetu. Kodėl filosofija negali sugebėti atkurti to, ką ji tyčia išardė? Aš turiu trumpai išdėstyti šio tyčinio išskaidymo istoriją.

## II

Tai, kas paprastai laikoma šiuolaikine filosofija, atsirado XVII amžiaus poleminėje kovoje su Aristotelio filosofija, tiksliau, su jo fizika ir metafizika, o jei dar tiksliau – su jo „substancijos“ samprata, liečiančia gamtą apskritai arba žmogų konkrečiai. Ar žmogus būtų substancija, „substancinė forma“ substancijų ar formų hierarchijoje, ar būtų prigimtis prigimčių hierarchijoje kartu tarp gyvūnų ir racionalių prigimčių, ar jis būtų žmogiškoji siela, kaip žmogaus kūno „forma“, – būtent Aristotelio mokymas iš esmės buvo priimtas katalikų doktrinos, kurią negailestingai sugriaus Descartes'as, Hobbesas, Spinoza ir Locke'as. Ar žmogus būtų *substancija* ir *viena* substancija – tai naujosios filosofijos *Carthago delenda*.

Kaip vyko šis griovimas, galima rasti Descartes'o ir didžiųjų kartezininkų, Spinozos ir Malebranche'o, kūryboje. Taip pat anglų filosofų nuo Hobbeso iki Locke'o ir nuo Locke'o iki Hume'o darbuose. Šis kelias mums tinkamiausias, nes kaip tik Anglijoje substancijos sunaikinimas yra akivaizdžiausiai ir glaudžiausiai susijęs su naujojo politinio darinio, naujojo žmogaus laisvės pasaulio kūrimu. Šiame kontekste Locke'o kūryba visomis šio žodžio prasmėmis yra svarbiausia. Bet yra neįmanoma pereiti prie jo, nepasakius kelių žodžių apie Hobbeso kūrybą.

---

[1] Žr. šios knygos II skyriaus 5 paragrafą.

Kad ir kokia tiesi, aštri ir netgi sarkastiška buvo Hobbeso substancinės formos sąvokos, apskritai, Aristotelio metafizikos ir politikos kritika[2], ji rengė pozityvų naują žmogaus problemos apibrėžimą. Šis naujasis apibrėžimas, be abejo, atsiranda kaip supaprastinimas. Panašiai supaprastina ir Pascalis, autorius, kuris labai skiriasi nuo Hobbeso ir kuris rašo: „Ir nenagrinėjant atskirai visų užsiėmimų, pakanka juos suprasti kaip pramogą“[3]. Hobbesas, kaip žinome, žmogaus sudėtingumą traktuoja ne kaip pramogą, bet kaip galios troškimą:

> Svarbiausi jausmai, kurie labiausiai lemia proto skirtumus, yra didesnis ar mažesnis galios, turtų, pažinimo ir garbės troškimas. Visi jie gali būti laikomi pirmuoju, tai yra galios, troškimu. Juk turtai, pažinimas ir garbė yra tik skirtingos galios rūšys[4].

Pažymėkime, kad žmogaus prigimtis čia vaidina labiau betarpišką ir, jei galima taip sakyti, labiau koncentruotą vaidmenį nei paties Aristotelio filosofijoje. Aristotelio prigimtis – tai veiksnys, postūmis ir tvarkytoja žmogiškojo pasaulio, kuris, beje, aprašytas visu sudėtingumu dialektinės nuomonių analizės ir aistrų fenomenologijos dėka. Niekur Aristotelio mokyme nerasime natūralistinės kondensacijos, kurią būtų galima prilyginti tai, kurią ką tik aptikome Hobbeso veikale. Beje, ši kondensacija turi du aspektus. Pirma, žmogaus įvairovė ir sudėtingumas paverčiamas esminės aistros, galios troškimo, vienove ir paprastumu. Antra, visa politinė tvarka yra pagrįsta kone šia vienintele aistra.

Vadinasi, tiek žmogaus prigimties, tiek politinės problemos terminus apibendrina galios troškimas, kuris pasireiškia kaip tuštybė ar aukštos padėties siekimas, troškimas būti pirmam arba kaip troškimas turėti

---

[2] Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 46.

[3] Pascal B. *Mintys* / vert. A. Tamošaitis. – Vilnius, 1997, p. 137.

[4] Hobbes Th. *Leviatanas*, p. 90.

gyvenimui būtinus daiktus. Prieš atsirandant politinei tvarkai, esant prigimtinei būklei, abi šio troškimo formos vienodai neišvengiamai veda prie visų karo su visais. Taigi, kad žmogus trokšta vis didesnės galios, galima tarti, jog jis suvokia turįs galią, tai yra esąs galimų pasekmių priežastis. Hobbeso nuomone, vienintelis sugebėjimas, iš prigimties skiriantis žmogų nuo žvėries, yra mokslas, tai yra galimų pasekmių arba padarinių žinojimas[5]. Kadangi žmonės drauge su troškimu turi galios idėją ir kadangi jų galios troškimai neutralizuoja ir panaikina kokiu nors būdu vieni kitus visų kare su visais, žmonės gali iškelti aukščiau savęs pačią didžiausią galią, kokią tik gali įsivaizduoti, suverenią galią – tą, kuri apibūdina šiuolaikinę valstybę. Tad kiekvieną žmogų sulaikys nepalyginti aukštesnės galios už jo galią baimė ir kiekvienas žmogus nuo tol leis pasireikšti savo galios troškimui, kurio neįmanoma išrauti, tik stropiose būtinų gyvenimui gėrybių paieškose arba nekenksmingos tuštybės rodyme. Kai kiekvieno žmogaus galios troškimą pažaboja suverenios galios baimė, to troškimo raiška yra viso labo raiška to, kas netrukus bus šlovinama kaip laisvė[6].

Kaip matyti, yra nuostabus ryšys, tobulas vienarūšiškumas tarp žmogaus prigimties ir tarp politinės problemos suformulavimo bei jos sprendimo. Hobbesas yra vienas iš „sistemingiausių" autorių, kokie tik yra[7]. Čia komentatorius, visai to nesuvokdamas, smarkiai rizikuoja praleisti kritinį tašką. Žmogiškosios prigimties akivaizdus ir beveik agresyvus vaidmuo čia iš tikrųjų rengiasi išnykimui arba bent jau pažeminimui. Iš tiesų įvairių žmogaus sugebėjimų ir aistrų suvienodinimas, to paties galios troškimo atmainų pavertimas tokiu pačiu kiekiu, suponuoja ankstesnį abstrahavimo ir tokiu pat mastu denatūravimo darbą. Stebėtojas ir filosofas kalba apie „galią". Realus, gyvas žmogus, nelygu prigimties spontaniškumas,

---

[5] Ten pat, sk. 3, 5.

[6] Žr. šios knygos V skyriaus 10 paragrafą.

[7] Žr. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker und Humblot, 1932, p. 32; 1963, p. 64; pranc. vert., *La Notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 111.

kalba apie turtus, mokslą, garbę arba šlovę[8]. Kalbėdamas apie ją kaip apie kiekybę arba galios troškimą, Hobbesas, atrodo, teigia žmogiškąją prigimtį su ypatingu intensyvumu. Vėlesnė *power* sąvokos istorija patvirtina, kad šiame teiginyje esama daugiau rėksmingumo nei galios.

Žinoma, drąsus Hobbeso supaprastinimas išlaisvina sodrų ir sudėtingą mūsų prigimties branduolį: įsakmų troškimą ir neaiškų bei būtiną jo objektą. Kad ir suspausta mūsų prigimtis išlaiko apimtį ir svarumą. Bet už abstrakciją netrukus reikia sumokėti: ji sunaikina tai, ką teigia. Būdama pernelyg abstrakti, pernelyg bendra, pernelyg natūrali, per mažai žmogiška, valdžia bemat atsiskirs nuo žmogiškojo troškimo, nuo žmogiškosios prigimties. Tai, kas, pasak Hobbeso, buvo žmogiškojo pasaulio centras ir esmė, netrukus ištirps nežmogiškame – nespecifiškai žmogiškame – *power* vienarūšiškume. Locke'as yra šios transformacijos liudytojas arba veikiau autorius.

## III

Locke'o *Esė apie žmogaus intelektą*[9], kurio prancūziškasis vertimas auklėjo visą Europos Apšvietos amžių, skyrius „Apie galią" yra ilgiausias. Kūrinio šerdis yra *power* sąvoka. Kitos pagrindinės sąvokos išplėtotos remiantis ja. Kartu, kaip ką tik nurodžiau, jos nėra Locke'o žmogiškosios prigimties, arba bent jau žmogaus aistrų, analizėje. *Power* yra išvaryta iš ten, kur Hobbeso samprotavimuose ši sąvoka vaidina stebinantį vaidmenį, – iš žmogaus sielos kaip aistrų ir troškimų buveinės, bet įsiveržia į visas kitas sritis. Nors ir glaustai, argumentais pagrįskime šiuos teiginius:

– „antrinės kokybės" – spalvos, kvapai ir t. t. – yra ne kas kita kaip *galia* pirminių kokybių arba nematomų dalelyčių, sukeliančių įvairius pojūčius arba padarinius, kuriuos vadiname antrinėmis kokybėmis;

---

[8] Žr. šios knygos p. 160.

[9] Locke J. *Esė apie žmogaus intelektą* / vert. R. Rybelienė. – Vilnius, 2000, kn. 2, sk. 21.

– tai, ką vadiname „substancija", yra tiktai *galia* atlikti tam tikrą skaičių veiksmų, kuriuos empiriškai suvokiame, visiškai nenutuokdami, kokia yra šios „substancijos" prigimtis;

– valia yra *galia* teikti pirmenybę vienam ar kitam veiksmui;

– laisvė yra *galia* įgyvendinti tą pirmenybę; ji neturi nieko bendro su valia, nes tada ji būtų galios galia, o tai būtų nesąmonė;

– intelektas yra *galia*[10].

Taigi ar gali *power* apibrėžti tokius nesuderinamus dalykus? Šiaip ar taip, matome, kad ši sąvoka, visur vartojama materialioje plotmėje ir apskritai žmogaus protinės veiklos plotmėje, pašalina tokį glaudų ryšį, kuris Hobbeso darbuose ją siejo su viešpatavimo arba pranašumo sąvoka. Jos grynai moralinė ir žmogiškoji prasmė tam tikra prasme yra neutralizuota. Kaip aiškiai rodo tai, ką Locke'as rašo apie intelekto ir valios santykius[11], ji turi tendenciją suartėti su santykio sąvoka. Žodžiu, *power* yra tarpinis etapas – *a half-way house* – kelyje, vedančiame iš substancijos pasaulio į santykio pasaulį.

Vienas iš pagrindinių *Esė* norų yra noras diskredituoti substancijos sąvoką, ją išvesti, jei galima taip sakyti, iš rikiuotės. Nuo tada, kai *power* sąvoka parūpina universalią kalbą, galinčią duoti supratimą apie tai, kas lig šiol buvo aiškinta pasitelkus substancijos idėją, žmogiškosios substancijos arba esmės klausimas, kas būdinga žmogui, gali būti paliktas nuošalėje arba bent jau praranda savo opumą ir neatidėliotinumą. Mes galime pažinti tik *powers*, kurios, žinoma, tam tikra prasme nurodo į nežinia ką kaip atramą, žmogaus atveju – kaip į „veiksnį", kaip į „substanciją", jei norite, bet ši substancija yra neprieinama ir nepažini: beprasmiška kelti jos klausimą[12].

Hobbesas, tiesą pasakius, jau buvo taip pat visiškai atmetęs, kaip ir Locke'as, tradicines substancijos ir esmės, giminės ir rūšies sąvokas[13].

---

[10] Ten pat, kn. 2, sk. 8, 21, 23.

[11] Ten pat, p. 203.

[12] Ten pat, kn. 3, sk. 10.

[13] Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 4, 5, 46.

Bet kartu su tradicija jis atkakliai rūpinosi tuo, kas būdinga žmogui, net jeigu tai aiškino visai kitaip nei tai darė Aristotelio, o paskui tomistinė ontologija. Locke'as visiškai atskyrė žmogaus gebėjimą gaminti nuo žmogaus galios troškimo, kurie Hobbesui buvo neatskiriami. Žmogus nebe ta būtybė, kuriai rūpi tik tai, kas iškilu; jis yra būtybė, atliekanti tam tikrą skaičių veiksmų ir žinanti, kad juos atliko. Ar tai nereiškia pripažinti ir teigti tai, kas būdinga žmogui? Tebūnie taip, bet tada rimtai apsvarstykime, kokia šio apibrėžimo, jei tai apibrėžimas, reikšmė?

Negalima apriboti jo reikšmės griežta tradicine prasme, kuri, žinoma, duoda pavydėtiną tikėtinumą: žmogus geba kurti, gaminti daiktus, kurių nėra duota gamtoje ar gamtos; jis yra „menininkas". Ši žmogaus savybė ne tik seniai pripažinta, bet ir jos pasireiškimas yra glaudžiai susijęs su pačios filosofijos kilme. Filosofija atsiranda, ima suvokti save pačią, išskirdama „prigimties" sąvoką ir atskirdama ją nuo įstatymo kaip „susitarimo" ir nuo meno kaip „technikos". Menai ir įstatymai yra žmonių prigimties galių, o ne dievų malonės padariniai. Pati filosofija šia prasme randasi iš meno[14]. Tačiau Locke'o tikslas yra ne šių gerbtinų atradimų plėtotė. Jam žmogaus gebėjimas atlikti veiksmus toli gražu neatskleidžia žmogaus prigimties galių, bet, priešingai, liudija jo bejėgiškumą ir skurdą. Kur slypi ši paslaptis?

Pradėkime nuo to, ką žinome. O mes žinome tik tai, kad žmogus gali atlikti veiksmus. Jeigu tai yra, „kas būdinga žmogui", ir jei mes nesileidžiame į atsitiktines spėliones, neturime teisės tarti, kad yra koks nors kitas žmogaus sugebėjimas, kokia nors kita žmogaus prigimties savybė, išskyrus šią. Tad pabandykime tiksliau apibrėžti žmogaus kontūrus.

Esminis punktas yra tas, kad „meninis" būdas naikina „prigimtinį" būdą. Tai, kas buvo laikoma žmogiškąja „duotybe", kaip konkretus žmogus, dabar iškyla kaip žmogaus sukurtas rezultatas. Arba, dar tiksliau, konkretus žmogus supranta save ne kaip produktą, atsirandantį iš iki-

---

[14] Žr. Aristote, *Premiers analytiques*, 46a; *Nikomacho etika*, 1140a; *Métaphysique*, 981a–b, 1074b. Plg. Platon, *Lois*, 888–889.

žmogiškosios materijos transformacijos, kurią įvykdė... kas? Kas? Ar vėl sakysime, kad ją įvykdė žmogus, kai „žmogus“ yra šio gamybos proceso rezultatas arba galbūt veikiau susitapatina su pačiu šiuo procesu? Žmogaus galia ir jo galios troškimas užleido vietą kitam viešpatavimui, *dominion*, kuris yra nebe vieno žmogaus galia kitam žmogui, bet žmogaus galia sukurti žmogų žmoguje. Ji pasireiškia ne kitaip, kaip jo viešpatavimu, *dominion*, išoriniam pasauliui, neapdorotai gamtai. Abiem atvejais žmogus *compounds and divides the materials*, jungia ir skaido medžiagos daleles[15]. Vadinasi, žmogus yra *labour*, darbas. Jis ne tik keičia savo darbu išorinę gamtą, bet viduje esantis žmogus yra darbo rezultatas (ar galime iš tikrųjų sakyti, kad tai žmogaus darbo rezultatas), atlikto su savimi pačiu kaip su ikižmogiškąja materija? Mes čia nežinome, dar nežinome, kas mums leista, ar galima sakyti, ką reiškia, kad žmogus žmoguje yra darbo rezultatas. Bet naujasis senojo žmogaus vardas – nuo šiolei jis vadinamas darbu – mums žadina neįprastas mintis.

## IV

Pirmoji iš tų minčių tokia: dosnumas gamtos, kurią taip vertino filosofinė ir teologinė tradicija ir kurios, kaip piktadžiugiškai primena Locke'as, vienintelė užduotis yra duoti žmogui medžiagas, kurios yra kone bevertės – *almost worthless*[16]. Lygiai kaip jo darbas suteikia 99 proc. vertės daiktams, kuriuos jis gali turėti arba mainyti[17], taip jo darbas, nors ir kitoks, paverčia „paprastas idėjas“, kurias gauna iš pojūčių[18], vieninteles tikras idėjas, tai yra atitinkančias prigimtį, sudėtinėmis idėjomis, *mixed modes*, ypač tomis moralinėmis idėjomis, kuriomis remdamasis kurs ir tvarkys pilietinę visuomenę, žmogiškąjį pasaulį.

---

[15] Locke J. *Esė apie žmogaus intelektą*, p. 102, 148, 149.

[16] Žr. ten pat, p. 47 ir Lokas Dž. *Esė apie tikrąją pilietinės valdžios kilmę, apimtį ir tikslą. Antras traktatas apie valdžią* / vert. A. Degutis. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 44.

[17] Ten pat, p. 42.

[18] Locke J. *Esė apie žmogaus intelektą*, p. 148, 223.

Vadinasi, moralinės idėjos neatitiko nieko, kas yra gamtoje; jos yra žmogaus darbo produktas, jo sukurti „archetipai"[19].

Mes užkirsime sau bet kokį priėjimą prie Locke'o minties, prie tikrojo *Esė* teiginio supratimo, jei šiems teiginiams suteiksime „pilietinį" aiškinimą ir manysime, kad filosofas čia turi galvoje moralinių sąvokų kūrybos ir tobulinimo darbą, kuris yra vienas iš pagrindinių visuomeninio gyvenimo variklių, viena iš didžiausių geradarysčių. Kaip galime sau leisti tokią prabangą aiškinti Locke'ą taip laisvai, kai jis *with a poker face* teigia, kad nužudymo idėja yra „savavališka" idėja[20]. Jei filosofija yra nuostabos duktė, dabar puiki proga filosofuoti!

Locke'as iš pradžių teigia, kad žmonės galėjo nusikalti žmogžudystės idėją pirmiau, nei buvo įvykdyta kokia nors žmogžudystė. Mes gerai nesuprantame, ką tai reiškia. Mes nežinome, kodėl jis dėl to yra toks tikras. Šiaip ar taip, šis keistas teiginys rodo atstumą ir netgi, jei galima taip sakyti, ryšio nebuvimą tarp idėjos ir tikrovės, kurią jis turėtų reikšti. Galima nujausti, kad idėjų pasaulis atsiskiria, kad idėjos laikomos nerimtomis arba joms vėl primetamas nerimtumas. Locke'as patikslina, kad žudymo idėja iš prigimties su žmogaus idėja siejasi ne labiau nei su avino idėja[21] ir kad šautuvo gaiduko paspaudimo idėja iš prigimties ne labiau siejasi su kitomis idėjomis, reiškiančiomis žmogžudystę[22]. Jis daro išvadą, kad žudymo idėja yra dirbtinė ir savavališka, nes, išskaidęs ją į atskirus jos elementus, jis konstatuoja, kad šių elementų idėjos neturi prigimtinių būtinų ryšių.

Šio teiginio neįmanoma paneigti, tačiau jis mums kelia įtarimą. Mes jaučiame, kad šiame intelektiniame sąvokos išskaidyme slypi savotiška moralinė prievarta. Sunerimusi mūsų sąmonė klausia savęs: jei žmogžudystės sąvoka yra tiek mažai pagrįsta, jeigu ji nėra savotiškas skirtingų

---

[19] Ten pat, kn. 3, sk. 5.

[20] Ten pat, p. 378.

[21] Ten pat.

[22] Ten pat, p. 416.

elementų skiautinys, *patchwork*, kokia yra įstatymo, draudžiančio žudyti, galia ir teisėtumas? Išmintingasis ir dorybingasis Locke'as negalėjo norėti sukelti abejonę šio draudimo teisėtumu. Bet kaip mums suprasti jo išprotavimą? Kur suka jo analitinis ekstremizmas?

Teiginys, kad žudymo idėja iš prigimties siejasi su žmogaus idėja ne labiau nei su avino idėja, formaliai yra nepriekaištingas, bet substanciškai jis yra taip pat nepagrįstas. Iš tiesų, priešingai nei avinas, žmogus turi mirties idėją ir žodį jai įvardyti: ar tai nėra labai glaudus prigimtinis ryšys? Maža to, mirtis yra pirmaeilis žmogaus rūpestis, toks natūralus rūpestis, jog graikai žmones vadino „mirtingaisiais". Žmogus žino, kad jis žudo žmogų, žinantį, jog yra žudomas; tai visai kitas dalykas, nei nupjauti kopūsto galvą ar netgi papjauti aviną, nesvarbu, ar tai darytų žmogus ar vilkas. Locke'as manipuliuoja idėjomis kaip žetonais, kurie, ko gero, skiriasi spalvomis ir formomis, bet yra tokios pačios rūšies ir svarbos kaip keičiamieji žetonai. Atrodo, jis nemato, kad žmogus iš prigimties turi visai kitokį ryšį su skirtingomis idėjomis ir kad įvairios idėjos turi su žmogaus idėja kitokį ryšį nei su kokios nors kitos gyvos esybės idėja, jei žmogaus idėja išsaugo bent kokį ryšį su tikrove. Teigti, kaip tai daro Locke'as, kad šautuvo nuleistuko arba jo paspaudimo idėja neturi prigimtinio ryšio su kitomis idėjomis, sudarančiomis nužudymo idėją, nėra pagrindo. Būtent priešingas dalykas yra tikras dalykas, nes šį ryšį kaip tik teikia žmogžudystės idėja. Nuleistuko ir jo paspaudimo idėja egzistuoja tik sąsajoje su žudymo idėja. Į ją galima žiūrėti kaip į metalo gabalą be prigimtinio ryšio su šia idėja tik priverstinės abstrakcijos dėka.

Žinoma, idėjų kalba, kurią Locke'o *Esė* stengiasi ryžtingai plėtoti ir įdiegti Europos filosofijoje, daro bet kurią tezę rimtą ir patikimą. Šitaip pateiktas glaustas žinių išdėstymas visada išreiškia tikėtiną pasaulėvaizdį, nes apie kiekvieną daiktą susidarome idėją, kurią kiekvienas priima savaip. Šis dirbtinumas iš tikrųjų reiškia prievartinį žmogiškojo pasaulio suskaidymą: puolama pati jo sandara. Žmogžudystės idėja, kaip ir ją draudžiančio įstatymo idėja, yra nesuskaidomas „visetas", kuriame glūdi žmogaus ryšys su tokiu jo žmogiškumu, kokį atskleidžia ir paslepia mirties galimybė. Galbūt reikėtų sakyti, kad žmogžudystę, kokia ji yra, iškelia

aikštėn tik ją draudžiantis įstatymas. Šiaip ar taip, suskaidydamas neskaidomus visetus, suteikiančius prasmę žmogiškajai patirčiai, Locke'as padarytų iš to įvairovę be vienybės, skirtingų idėjų dulkyną, jei kur nors nenumatytų vienijančio pradmens. Pastarasis glūdi ne pasaulio viduje ar už jo, bet tam tikra prasme šalia: idėjų šaltinis yra žmogaus intelektas[23].

Mes visiškai nesuprantame galutinės Locke'o poelgio prasmės, bet užslėpta jo prievarta verčia mus atsargiai vertinti politinę ir poleminę jos reikšmę. Sakyti, kad moralinės sąvokos yra žmonių kūriniai arba konstrukcijos, neturinčios pavyzdžio ir pagrindo gamtoje, vadinasi, leisti suprasti, kad jų įsakymai neturi pagrindo gamtoje, kadangi jas apibrėžia ir paskelbia politiniai ar religiniai įstatymų leidėjai. Šiame kontekste reikia pažymėti, kad Locke'as kartu su žmogžudystės pavyzdžiu duoda ir šventvagystės pavyzdį. Mes klausėme savęs, ką jis turi galvoje sakydamas, kad žmonės galėjo nusikalti žmogžudystės idėją pirma nei buvo įvykdyta kokia nors žmogžudystė. Visais atvejais tai reiškia taip pat, kad žmonės galėjo nusikalti šventvagystės idėją pirma nei buvo įvykdyta kokia nors šventvagystė ir netgi neįvykus jokiai šventvagystei, šventvagystės idėja yra savavališka įstatymų leidėjo idėja.

## V

Taigi Locke'as iki galo išplėtoja Hobbeso samprotavimą. Pasak pastarojo, politiniai ir moraliniai įstatymai priklauso nuo suvereno, vienintelio teisėto įstatymų leidėjo, įsakymo. Įstatymą daro įstatymu ne jo pagrindų teisingumas, o to, kuris jį paskelbia, valdžia. Šį teiginį, kurio turinys ir reikšmė iš esmės buvo politiniai, Locke'as paverčia bendru filosofiniu teiginiu: žmogus yra savavališkas savo įstatymų ir savo moralinių sąvokų kūrėjas; suverenas anaiptol ne konkretus žmogus, o pats žmogus ir jis yra ne konkrečios šalies suverenas, bet žmogiškojo pasaulio suverenas. Žinoma, kaip ką tik pažymėjome, politinė ir poleminė intencija tebėra būdinga Locke'ui, o Hobbesas jau aiškiai atskleidė apskritai savavališką

[23] Ten pat, kn. 2, sk. 22.

moralinių sąvokų pobūdį, jo politinio projekto galimybės ir teisėtumo sąlygą[24]. Bet pastarajam žmogaus kaip *artificer* arba *maker* apibrėžimas yra subordinuotas jo kaip valdžios trokštančio individo apibrėžimui. Kadangi žmogiškojo pasaulio traukos centras yra neapdorotas *desire of power* faktas, jo nereikia aiškinti arba jį konstruoti kaip savavališkų idėjų statinį.

Tačiau Hobbeso mokymui yra būdinga pogrindinė įtampa, numanoma pusiausvyros stoka. Jei įdomus ir produktyvus žmogaus žmogiškumas glūdi valdžios troškime, kuriame tam tikra prasme susitelkia jo prigimtis, tada, žinoma, jo moralines „idėjas“[25] galima pavadinti dirbtinėmis arba sutartinėmis ir jos turi tik tokią galią, kokią joms suteikia įstatymų leidėjas. Joms būdingas toks menkas vidinis svoris! Bet tada jų nesvarumas ima kelti susirūpinimą! Jeigu jos neturi šaknų prigimtyje, jeigu joms reikia išorinės įstatymų leidėjo paramos, kad turėtų vertę, vadinasi, kad būtų, kas gi jos tada yra ir iš kur jos randasi? Neturėdamos atramos būtyje jos galėtų rastis tik iš to žmogaus, kurio visa prigimtis glūdi kažkur kitur, jo valdžios troškime. Hobbeso žmogus buvo beatrandąs savyje, bet tam tikra prasme už savo prigimties, sugebėjimą, galią, *dominion*, apie kurią nieko nenutuokė. Atrasta ji pakeis moralinį gamtovaizdį, priversdama nublankti gamtinio žmogaus troškimą, prigimtinę galią, žodžiu, pagonišką žmogaus valdžią žmogui. Idėjų kalba ilgainiui sunaikins šią valdžią ir ją pakeis, kol Montesquieu pareikš: „Hobbesas neteisus pirmykščiams žmonėms priskirdamas norą valdyti vienam kitą. Valdžios ir viešpatavimo idėja tokia sudėtinga ir priklauso nuo tokios daugybės kitų idėjų, kad ji negalėjo būti pirmoji žmogaus idėja“[26]. Ten, kur Hobbesas matė masyvų ir neįmanomą analizuoti prigimtinį valdžios troškimo faktą, Montesquieu, o po jo ir Rousseau[27], randa „sudėtinės idėjos“ veiksmą ir dirbtinumą.

---

[24] Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 6 ir 42.

[25] Hobbesas vartoja veikiau žodį „mintys“ (*thoughts*).

[26] Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, I, 2, p. 4.

[27] Ruso Ž. Ž. *Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus* // Ruso Ž. Ž. *Rinktiniai raštai* / vert. L. Skūpas. – Vilnius: Mintis, 1979.

Kategoriškai sukoncentruodamas žmogaus prigimtį valdžios troškime, Hobbesas išlaisvino idėjų pasaulį nuo bet kokių natūralių saitų ir ontologinių ryšių. Nei gamta, nei Būtis jų vėl nebepasiglemš, nebesugaus, jei galima taip sakyti, nes šios idėjos bus susietos nebe su pasaulio sąranga ar su pačiu žmogumi, o su šiuolaikine Hefaisto dirbtuve, „žmogaus intelektu“, kuriam iš prigimties skirta gaminti tai, kas negamtiška, kurti iš paprastų idėjų sudėtingas, moralines idėjas. Locke'as savo *Esė* mums paaiškina, kaip veikia žmogaus intelektas.

Kadangi moralinių idėjų pasaulis yra palyginti pastovus ir netgi nekintamas, iš esmės savavališkas jo pobūdis neturi nieko bendro su nenuspėjamos sklaidos netvarka. Žmogaus intelekto moralinių idėjų kūryba paklūsta taisyklėms, kurių principą reikia atrasti. Tad į klausimą, kodėl, pavyzdžiui, žmonės žmogžudyste vadina žmogaus nužudymą, o ne avino papjovimą, kodėl jie turi specialų žodį sanguliavimui su motina ar seserimi ir t. t. pavadinti, Locke'as atsako paprastai ir tiesiai. Jų sudarymą ir pagrįstumą lemia jų *patogumas* visuomeniniame bendravime[28]. Patogumo terminas, žinoma, yra labai miglotas, nedrįstama sakyti itin patogus. Locke'as vienais kartais perša mintį, kad žmonės sukuria specialius žodžius tam, ką jiems tenka dažnai minėti, kitais kartais jis nurodo, kad žmonės turi specialų žodį, pavyzdžiui, kraujomaišai, todėl, jog šį konkretų atvejį laiko itin begėdišku. Kyla pagunda sakyti, kad čia turime du ydingus ratus vienam paaiškinimui! Pirmasis bado akis. Antrasis ne mažiau krinta į akis.

Paimkime kraujomaišos pavyzdį[29]. Locke'as, atrodo, samprotauja taip. Ar kraujomaiša, kurią žmonės taip baisiai smerkia, yra begėdiška arba nusikalstama iš prigimties? Ne, kadangi ji, kaip ir visos dorovinės sąvokos, yra savavališkas žmonių kūrinys. Negalima sakyti, kad jis prieštarauja prigimčiai, nes kraujomaišos sąvoka neturi nieko bendro su prigimtimi. Tad kodėl žmonės sukūrė šią sąvoką! Todėl, kad turėjo įsakmų

---

[28] Locke J. *Esė apie žmogaus intelektą*, p. 379.

[29] Ten pat, p. 380.

motyvą tai padaryti. Kokį motyvą? Jie mano, kad kraujomaiša begėdiška ir ją baisiai smerkia.

Savo išprotavimo cirkuliarine plėtote Locke'as visiškai atskiria dorovinį sąvokos turinį, savavališką kaip visų „mišrių modusų" turinį, nuo dorovinio akcento, kuris paprastai yra su juo susijęs. Mūsų protas arba mūsų siela lieka tik su šiais dviem šaltais teiginiais: žmogaus intelekto, kuriuo naudojamasi gerai arba blogai, išradingumas sukuria dorovines sąvokas nesiremdamas daiktų arba žmogaus prigimtimi; žmonės šioms sąvokoms suteikia teigiamą arba neigiamą vertę. Locke'as sako, kad šitokio vertinimo įrankis gali būti jausmas, šiuo atveju gėdos jausmas. Ar šis jausmas yra prigimtinis ar taip pat savavališkas ir sukurtas kaip ir jo objektas? Locke'as netyrinėja žmogaus sugebėjimo, kuris suteikia dorovinėms sąvokoms jų teigiamą arba neigiamą vertę; tai reikštų sugrąžinti prigimtį ir substanciją. Jis visą paaiškinimo svorį užkrauna formaliai patogumo sąvokai.

Taigi Locke'o dorovinio pasaulio aprašymą sudaro trys elementai. Pirmasis, svarbiausias, elementas yra savavališka sąvokų kūryba. Paskui, nors antrasis punktas tarsi ir pakibęs ore, eina vertės priskyrimas šioms sąvokoms. Galop tuodu elementus sujungia į vieną „patogumas", kuris yra neatskiriamas sąvokos kūrybos ir vertės priskyrimo motyvas. Taigi, kaip savavališką idėjų, kurias reguliuoja patogumas, darinį visą žmonių pasaulį galima nagrinėti kaip artefaktą. Tai nieku gyvu nereiškia, kad nevertinamas Locke'o filosofinis atradimas, priešingai, pabrėžiama jo drąsa ir nepaprasta reikšmė, kai glaustai pasakoma, kad taisyklės, kuriomis vadovaujamasi kuriant žmogiškąjį pasaulį, yra visiškai analogiškos taisyklėms, kurių laikomasi gaminant stalą arba kėdę.

Tačiau stalo arba kėdės gamyba turi remtis gan aiškiomis naudotojo, tai yra žmogaus, prigimtinėmis savybėmis ir poreikiais. Lengvai galima pagaminti stalą, kuris gali būti triskart aukštesnis už vidutinišką žmogaus ūgį, bet ir itin snobiškas naudotojas jį laikys nepatogiu. Patogumą ir meistriškumą čia, žinoma, ne visiškai lemia, bent jau nepakankamai griežtai nustato, žmogaus prigimtis ir dar naudotojo ypatumai, paliekant laisvę naiviai vaizduotei rinktis medžiagą ir formą. Dorovinių są-

vokų atveju, kur tai, kas padaryta, yra pats žmogiškojo pasaulio sukūrimas, negali būti nė kalbos, kad žmogiškosios prigimties patogumas lemtų taip pat ir daiktus. Tai reikštų grąžinti žmogaus prigimtį į suvereno padėtį, į substancijos vaidmenį, kurio ji turėjo atsižadėti, vadinasi, tai reikštų paversti nieku arba niekniekiu savavališką dorovinių sąvokų pobūdį, kuris buvo taip pabrėžiamas ir kuris buvo tik visai neseniai atrastas. Apie kokį gi patogumą tada kalbama?

Dėl vieno dalyko esame tikri. Jis vaidina neišvengiamą ir pagrindinį vaidmenį Locke'o sugalvotoje artificialistinėje schemoje: kuriama turi būti pagal tam tikras taisykles ir tai yra kūrybos taisyklė. Kadangi šios taisyklės negali duoti nei žmogaus prigimtis ar gyvenimo turinys, kaip norėjo senieji, nei Dievo įstatymas, kaip tikėjo krikščionys, ji turi glūdėti tam tikroje formoje, kuri glaustai išreiškia pačią taisyklės idėją: ne kokį nors substancinį motyvą, kuriuo būtų motyvuojama kūryba, bet idėją, pačią motyvo formą. Žmogus kuria savo pasaulį dėl motyvo ir vienintelė to motyvo prasmė yra būti jo motyvu, būti jam būdingam ir deramam. Patogumo sąvoka žymi ratą, einantį nuo žmogaus prie žmogaus, nuo savęs prie savęs. Netrukus jis bus vadinamas naudingumu. Bet pastaroji dar formali sąvoka atveria kelią diskretiškam, bet fatališkam žmogaus prigimties, jo poreikių ir norų, o ne valdžios troškimo sugrįžimui, bet, mes tai nagrinėjome ankstesniame skyriuje, dalios gerinimo sugrįžimui. Locke'as saugojosi tokio atkritimo ir griežtai gynė „patogumo" be substancijos formalizmą.

Didžiausias šios sąvokos pranašumas turbūt yra susijęs su dviprasmybe, kurią ji išsaugo tarp universalumo ir konkretumo. Tiesiog kaip patogumas ši sąvoka pasižymi universalumu ir, atrodo, kartu valdo visus daiktus, nes ji nėra žmogaus prigimties kaip universalaus substanciškumo patogumas, ji yra taisyklė be pagrindo ir be atsparos, vadinasi, skirta be galo įvairuoti drauge su žmogiškąja tikrove. Beje, atrodo, kad natūrali sąvokos plėtotė verčia griebtis antrosios interpretacijos, kuri vienintelė gali veikti tam tikra linkme, nes tiktai konkrečios aplinkybės gali suteikti konkretų turinį patogumui. Tada bus nagrinėjamas, kaip kuriamas konkretus žmogaus pasaulis, išvedant įvairių parametrų sandarą,

pavyzdžiui, kokia nors religija ir kokia nors politinė organizacija, nelygu koks sociologinis požiūris, kurį nagrinėjome antrame skyriuje. Locke'as nepasiduoda šiam natūraliam polinkiui. Substancijos atsisakymas jam toli gražu nereiškia universalumo atsisakymo.

## VI

Atrodo, kad Locke'o žmogiškojo pasaulio sandaros analizė, tiesą sakant, neleidžia sukurti universalumu pasižyminčios politikos ir moralės teorijos, žodžiu, politinės filosofijos. Jei dorovinės sąvokos yra savavališki dariniai, kuriuos pagimdo ir valdo patogumas, atrodo, kad bus tiek pat santvarkų, kiek žmogaus dvasios darbas, *labour*, pajėgs sugalvoti su viena išlyga, kad jos turės atitikti, kad ir kaip būtų suprastas darbas, reikalavimus; atrodo, kad visos šios santvarkos bus geros ir teisėtos, nes nėra prigimtinės tvarkos, pagal kurią jos būtų vertinamos ir surikiuojamos. Tačiau, pasak Locke'o, taip nėra, o teisinga kaip tik priešingai.

Kadangi medžiaga, iš kurios žmogaus dvasia kuria savo dorovines sąvokas, yra paprastos idėjos, kurias jai parūpina išorinės ir vidinės juslės – pojūčiai ir mąstymas – ir kadangi šios paprastos idėjos visų žmonių yra neišvengiamai vienodos, nes be to jie neturėtų pakankamai bendrumo, kad galėtų vadintis žmonėmis, yra įmanoma sukurti universalų politikos mokslą, jei tik sudėtingosios idėjos bus gerai sudarytos, tai yra, jeigu jos pačios bus suderinamos tarpusavyje. Laikydamasis tokių sąlygų, Locke'as primygtinai pabrėžia, kad moralinė ir politinė teorija gali būti tokia pat tiksli ir įrodoma kaip matematika[30]. Kaip tik todėl, kad moralinė ir politinė tvarka neturi savo pirmavaizdžių gamtoje, moralinė ir politinė teorija gali būti tiksliai įrodoma ir tikrai universali. Taip yra štai kodėl.

Tiesa, kad mes nežinome nieko apie substancijas, vadinasi, tam tikra prasme nieko nežinome ir apie žmogų. Bet jeigu nepažįstame žmogaus

[30] Ten pat, p. 60 ir 494.

kaip substancijos, mes jį pažįstame per jo *powers* ir *relations*. Locke'as pažymi, kad brolio ir tėvo idėja, santykio idėja, mums yra aiškesnė už žmogaus idėją, substancijos idėją[31]. Vadinasi, kai rengiame moralinę ar politinę kalbą, mums reikia tik sugretinti *relations* idėjas arba *powers* idėjas ir pasižiūrėti, ar jos suderinamos tarpusavyje. Moralinė ir politinė problema virsta logine problema, mūsų loginių išvadų suderinamumo problema. Hobbeso manymu, „to, kas neteisinga", sąvoka, pavyzdžiui, paverčiama „absurdo" sąvoka, tai yra logiškai prieštaringa sąvoka. Taigi Locke'ui teiginys, „kur nėra nuosavybės, nėra neteisybės", nėra probleminis arba debatų apie teisybės apibrėžimą ir nuosavybės vietą žmonių tvarkoje išvada; vadinasi, teiginys yra visiškai tolygus elementarioms matematinėms teoremoms, kurių akivaizdumu įsitikiname atlikę paprasčiausią terminų analizę: nuosavybė yra teisė į..., neteisybė yra teisės neigimas, vadinasi,...[32] Jei neaišku, ar Locke'o čia pateikiama logikos analizė yra visiškai įtikinama, tai pirmoji jo samprotavimo sąlyga yra aiški: kuriant politinę filosofiją substancijos prigimtis, žmogaus prigimtis, yra imama kaip *prielaida* ir netyrinėjama.

Nepaisant jo deklaracijos aiškumo ir netgi iškilmingumo, pats Locke'as savo *Esė apie žmogaus intelektą* neperžengia labai bendro teiginio, kad įmanoma sukurti įrodomą moralės teoriją, ir nesiima plėtoti tokios teorijos. Jis apsiriboja šykščiomis pastabomis, iš kurių svarbiausią ką tik priminiau. Niekur kitur jo raštuose nerandame tokio įrodymo. Ar turime manyti, kad jo politiniuose *Traktatuose* tokia teorija yra pridengta „pilietiškesne" forma? Atsakymas mums labai svarbus, nes labai svarbu žinoti, ar įmanoma sukurti tikslią moralės ir politikos teoriją netyrinėjant žmogaus prigimties, esmės ar substancijos ir netgi atmetant kaip akiplėšišką ir nenaudingą kiekvieną teiginį apie žmogaus esmę. Locke'as buvo pirmasis tvirtai ir aiškiai suformulavęs šį reikalavimą ir šį atmetimą. Jeigu jis apsiriko arba jeigu yra neįmanoma bent jau ištaisyti jo

[31] Ten pat, p. 266.

[32] Ten pat, p. 475–476.

klaidų ir likti ištikimiems jo principams, tada šiuolaikinė demokratija, mūsų politinė santvarka, pasirodo neturinti tvirto pamato, nes jos teisėtumas yra pagrįstas moralės ir politikos mokslu, kuris skelbiasi esąs tikslus, ir neutralumu, taip pat labai griežtu žmogaus esmės atžvilgiu. Raginami šio nerimo pabandykime, remdamiesi *Esė* teorija, atkurti politikos *Traktatų*[33] mokslą.

## VII

Mes nežinome, kas yra žmogus. Žinome tiktai, kad dorovinės sąvokos, valdančios žmonių sambūvį, yra artefaktai ir kad visuomenė nėra žmogui įgimta. Politinės teorijos išeities taškas gali būti tik individas be idėjos, biologinis individas, atskirtas nuo į jį panašių ir be sąsajos su jais. Pradėdami nuo pavienio gyvio mes nepriimame jokios dorovinės sąvokos, kuri galėtų pasirodyti blogai sudaryta. Locke'as šiuo nepatvariu pavieniu maisto ieškančiu gyviu pagrįs didingą liberalios ir demokratinės valstybės rūmą.

Vienintelė prigimties pamoka, šiaip ar taip, vienintelė negincytina pamoka, yra neišvengiamas gyviui priesakas – išlikti. Jei individualus žmogus nori išlikti, o jis to neišvengiamai nori, privalo maitintis. Žmonių teisės, jeigu ji turi būti tokia pat neginčijama kaip matematikos teorema, šaknų reikia ieškoti šiame akte be idėjos, šiame, griežtai kalbant, gyvūniškame akte. Locke'as aprašo valgymo ir virškinimo procesą kaip pasisavinimą. Tai nereiškia apeiti reiškinius. Kadangi reikia išsiaiškinti teisės pamatus, kyla klausimas, koks yra pasisavinimo akto ryšys su teisės idėja. Arba vėlgi, kokiu būdu reikia nagrinėti ir kaip kurti teisę, norint ją susieti būtinu ryšiu su šiuo aktu? Pirmučiausias ir logiškiausias atsakymas, atrodo, turi būti tas, kad teisę turime nagrinėti visų pirma arba iš esmės kaip nuosavybės teisę. Iš tikrųjų tradiciškiausias ir kartu aiškiausias nuosavybės apibrėžimas yra *jus utendi*, naudojimo teisė. Iš

---

[33] Aš pabandžiau trumpai išdėstyti šią politinę doktriną savo veikalo *Histoire intellectuelle du libéralisme* 4 skyriuje.

tiesų individas turi teisę naudoti tai, ką jis būtinai turi naudoti, kad išgyventų! (Beje, jis neatima nieko iš jokio žmogaus, nes visuomenių pradžios laikotarpiu žmonių yra nedaug ir jie išsiblaškę.) Jeigu jis turi šią teisę, jis yra savininkas to, ką valgo. Dabar klausimas yra toks: nuo kada jis yra savininkas? Ir atsakymas: nuo tada, kai valgomi dalykai yra paimami iš pasaulio, iš bendrosios valdos, kad pereitų į ypatingą veiklos plotmę to, kuriam reikia valgyti. Ta veikla, pasak Locke'o, vadinama *darbu*. Norėtųsi patikslinti – *žmogiškuoju* darbu. Iš tikrųjų žvėris atlieka tą patį, ir liūtas, vydamasis gazelę, kad ją surytų, „dirba" labiau nei laukinis pasilenkdamas ir rinkdamas giles. Bet mes nevartojame žodžio „darbas" kalbėdami apie gyvūnus; ir mes jo spontaniškai nevartojame norėdami apibūdinti tokią žmonių veiklą, kaip maisto rinkimas arba medžioklė. Jei Locke'as mano galįs vartoti grynai žmogišką terminą norėdamas įvardyti gyvūnui prieinamą ir netgi būdingą veiklą, taip yra todėl, kad jis *žmogaus* maisto vartojime įžvelgia pirmojo specifiškai žmogiško santykio su gamta, santykio, kurį mes vadiname darbu, išraišką. Taigi šiose žmogiškos teisės pamatų paieškose visada *iš anksto suponuojamas* žmogus. Mes galime čia ir dabar pasakyti, kad žmogus yra savininkas to, ką valgo, kad jis pasisavina savo darbą, kuris, vadinasi, yra nuosavybės teisės pradžia.

Šitaip pateiktas samprotavimas nėra visiškai įtikinamas. Dedukcijoje trūksta vienos grandies. Neįmanoma susieti daiktų nuosavybės su jiems skirtu darbu. Kodėl darbu pakeistas daiktas turi būti nuosavybė to, kuris jį pakeitė, o ne, pavyzdžiui, nuosavybė to, kuriam jo labiau reikia, arba netgi to, kuris jo labiau nori, dabar, kai jis yra tinkamas vartoti? Tam, kad darbininkas būtų apdirbto daikto savininkas, taip pat reikia, kad, pirma, jo darbas būtų įkūnytas daikte, antra, kad tas darbas būtų griežtai ir tikrai jo nuosavas darbas. Kiek toliau aš apsvarstysiu, koks sunkumas slypi pirmame punkte[34]. O kalbant apie antrąjį punktą, tai nepakanka patvirtinimo, kad darbininkas naudoja „savo" ranką arba

[34] Žr. šios knygos IV skyriaus 18 paragrafą.

„savo" smegenis; jis turi būti savo paties savininkas. Savininkas į pasaulį įžengia per darbą, nes individualus žmogus, tik būdamas savo paties savininkas, yra ir savo darbo savininkas.

Taigi, pasak Locke'o, individualus žmogus, paimtas absoliučiai kaip atskiras nuo panašių į save, vienui vienas su gamta, turi savyje būtiną ir pakankamą nuosavybės pamatą ir nuo tada visišką teisę. Žmonių sambūvį reguliuojančio įstatymo pirminis šaltinis glūdi ne pačiame sambūvyje, jo sąlygose ir pasekmėse, bet atskiro individo santykyje su gamta ir su savimi pačiu. Nuosavybė, teisė, visas žmogiškasis pasaulis glūdi pavieniame individe, sakytume, kaip žmonių giminė pirmajame žmoguje.

Reikia tarti, kad ši teisėta politinės tvarkos genezė, kylanti iš pavienio individo, paklūsta griežtai būtinybei. Remiantis Locke'o išeities pozicija, kad žmogaus substancija yra nežinomas ir nepažinus *X*, teisės negalima nei dedukuoti, nei indukuoti iš žmogaus prigimties; tokią, kokia ji reiškiasi socialiniame ir politiniame gyvenime, galima pagrįsti tik individualiu gyvuliškumu, susijusiu su išorine gamta ir juo pačiu. Tačiau kad ir kokia išradinga būtų Locke'o teorija, ji verta rimto priekaišto. Jei jo samprotavimas būtų teisingas, galėtų kas nors pasakyti, kad gyvūnai, kurie taip pat yra biologinės individualybės ir kurie vargsta maitindamiesi, pažinotų nuosavybę ir teisę, vadinasi, taip pat ir politinę tvarką, tačiau jie šito nepažįsta, o tai rodo, kad viso to pamatu negali būti gyvūnų maitinimasis. Kildindamas žmogiškąjį pasaulį iš gyvuliškumo, Locke'as neteisingai kildina tai, kas aukščiau, iš to, kas žemiau.

Tai, žinoma, yra priekaištas, kurį tradicijos, ypač religinės, atstovai daro šiuolaikinei minčiai. Paprastai jis suformuluojamas „evoliucionizmo" arba „materializmo" kritikos kontekste. Matyt, kad jis galioja, jei apskritai turi kokią nors galią, taip pat moralinės ir politinės filosofijos kontekste. Būtent šiame kontekste pirmą kartą pasireiškė „redukcionizmas", jeigu jis turi būti pavadintas šiuo niekinamu vardu. Stengdamiesi išnarplioti Locke'o mokslą, mes prisikasame prie svarbiausių proto istorijos ištakų.

VIII Pažymėtina, kad šis toks „akivaizdus“ priekaištas neturėjo visiškai jokio poveikio šiuolaikinei minčiai, kuri netgi nebandė atsakyti į jį, kuri, taip sakant, jo netgi nematė. „Redukcionistinis“ sąjūdis vis labiau plito, tolydžio skverbėsi į vis įvairesnes sritis, nuolat vis tvirtėjo ir netrukus visiškai įsigalėjo šiuolaikinio žmogaus ir gyvenimo pažiūrose. Vadinasi, reikia tarti, kad, nepaisant loginio arba formalaus teisingumo, šis priekaištas nepaliečia to, apie ką čia kalbama ir kas pastatyta ant kortos, ir kad šiuo atveju jis rodo Locke'o mąstymo prasmę.

Locke'as neneigia, kad žmogus skiriasi nuo gyvūnų; jis netgi pažymi, kad gebėjimas abstrahuoti „visiškai skiria žmogų nuo gyvūnų“[35]. Mums iš esmės tebėra neaiški tik jo substancija, kai tuo tarpu tikrai žinome, kad jis taip pat yra gyvūnas. Beje, kaipgi galėtume nežinoti, kad jis skiriasi nuo gyvūnų, jei stengiamės adekvačiai, tai yra teisingai, sutvarkyti kaip tik žmonių, o ne gyvūnų pasaulį? Vadinasi, visais savo veiksmais mes tariame, kad žmogus yra žmogus, bet mums tai reiškia, kad $X = X$. Iš šios mūsų turimos tapatybės mes negalime nieko išvesti ir nieko sukurti. Tai mūsų tyrinėjimo sąlyga arba prielaida, bet ji jokiu būdu negali išvesti iš kelio, nes $X$ yra nežinomas ir nepažinus. Iš tikrųjų, jei $X$ pasirodytų *mums* aiškiai žmogaus prigimties savybių pavidalu ir iš tų savybių bandytume suvokti geriausią politinę tvarką, jis iš karto sužlugdytų mūsų sumanymą pasiūlydamas neaiškią ir ginčytiną žmogaus substancijos idėją. Pavyzdžiui, jei mes bandytume atlikti savo tyrimą pasirinkę taikiniu laimės sąvoką, tikrą žmonių siekių objektą, tokį pat neginčijamą objektą kaip gyvūnų maistas ir kitos gėrybės, išsyk mus sustabdytų aibė klausimų apie laimės apibrėžimą, įvairias formas ir netgi realumą. Dar prieš žengiant pirmą žingsnį mus užgriūtų įvairiausi žmogaus pažinimo sunkumai, kurie galbūt yra neįmanomi, o nuomonių konfliktas galbūt neišsprendžiamas. Žodžiu, norint atverti kelią, kad būtų įmanomas pirmas žingsnis, paskui antras, trečias, reikia iš karto neutralizuoti netikrumo, susijusio su žmogaus esme, padarinius.

---

[35] Locke J. *Esė apie žmogaus intelektą*, p. 145.

Šią neutralią politinę filosofiją galima sukurti tiktai kuo griežčiausiai nustačius demarkacinę ribą tarp to, kas netikra, ir to, kas tikra, žmogiškuose dalykuose. Locke'as domisi žmogaus gebėjimu pažinti tik tam, kad būtų nustatytos jo galios ribos, nubrėžta riba, „skirianti apšviestas ir tamsias daiktų puses"[36]. Didžiojo *Esė* darbo svarbiausias ir bene vienintelis tikslas yra būtent toks. Visos sąvokos, suteikusios žmogaus substancijai konsistenciją, yra sistemingai viena po kitos apsvarstomos, o paskui atmetamos. Pagrindinė ir beveik vienintelė išvada yra ta, kad žmogaus substancija yra nežinoma ir nepažini. Josephas de Maistre'as, skelbęsis nepalenkiamu Tradicijos tęsėju, nepraleido progos papriekaištauti Locke'ui su didžiausia panieka balse dėl šios disproporcijos tarp filosofinių pastangų ir jų rezultato[37]. Jis nesuprato, koks didžiulis pažadas slypėjo šioje tokioje proziškoje ir tokioje skurdžioje išvadoje.

Vos tik nubrėžiama linija tarp to, kas visiškai aišku, ir to, kas akivaizdžiai tamsu, netikrumas dėl *X* prigimties mūsų nebeakina: mes žinome, kad nepažįstame *X* ir niekada jo nepažinsime. *Priešais* mūsų akis plyti tuščia ir laisva erdvė, kad metodiškai kurtume neginčijamą žmogišką tvarką, tikrai žmonių gyvenamą statinį, ir mes laikome *X*, taip sakant, savo *užnugaryje* arba „šalia savęs", užskliaustą jame pačiame jo tapatybės su savimi pačiu dėka. Mums – tai kapitalas, kurio negalėsime liesti, į kurį negalėsime nė akies užmesti, nes tada jis nebeatneš tų didelių procentų, arba dividendų, kuriuos gauname. Kokie procentai, kokie dividendai? Juos sudaro tai, kad dabar mes galime sutvarkyti žmogiškąjį pasaulį tikrai teisingu būdu, nepriversti priimti vieną ar kitą iš žmogiškosios prigimties ir taip pat neatsiejamai dieviškosios prigimties sampratų, kurios varžosi dėl žmonių tikėjimo jomis; mes galime gyventi paisydami teisingumo ir pripažindami, kad nežinome, kas esame, nes iš tikrųjų to nežinome.

Būtų neprotinga Locke'ą ir šiuolaikinius jo sekėjus laikyti skeptikais, nes jų „skepticizmas", šiaip ar taip, visiškai skiriasi nuo antikinio skepti-

---

[36] Ten pat, p. 40.

[37] Žr. ypač jo veikalo *Soirées de Saint-Pétersbourg* „Šeštąjį pašnekesį".

cizmo. Pirono netikrumas dėl visų dalykų neleido žengti nė žingsnio, o jei, nepaisydamas nieko, leidosi eiti, jis vertė saugotis duobės[38]. Šiuolaikinis „skepticizmas" mūsų nekviečia ir neverčia šitaip susilaikyti ar atidėlioti sprendimą ar veiksmą. Visiškai priešingai, jis leidžia ir netgi skubina kurti teisingą visuomenę, pagrįstą įrodoma moraline teorija, racionalia teisių dedukcija.

*Esė apie žmogaus intelektą* atskleidžia, kad dorovinės sąvokos yra savavališki žmonių kūriniai, kurių pagrindas arba garantija slypi ne prigimtyje. *Antrasis traktatas apie valdžią* rodo, kad teisė, ir pirmiausia nuosavybės teisė, yra kūrinys žmogiškojo individo, griežtai atskirto nuo į jį panašių ir pasilikusio akis į akį su išorine gamta, ir kad šis individas yra išskirtinis teisės šaltinis. Joks aukštesnis įstatymas, jokia idėja apie prigimtį ar substanciją neįsikiša, kad apibrėžtų arba sutrukdytų šią individualią teisės kūrybą. Kadangi ši individuali teisė iš pat pradžių yra pagrįsta *gyvūnų* prigimties poreikiais, alkiu, kuris akina pradėti dirbti, vadinasi, pagrįsta būtinybe, ji nesusilaukia jokio žmonių priekaišto, jokio racionalaus priekaišto, ji nekelia diskusijų. Šią teisę postuluoja arba veikiau pagimdo pavieniu, suvereniu ir savavališku būdu individas ir jos atsiradimas kartu yra griežtai būtinas: taigi teoriją, pagal kurią ji plėtojama, nepiktnaudžiaujant galima palyginti su matematiniu įrodymu. Tokiame įrodyme nebūtina pateikti skaitmeninę nežinomojo dydžio vertę; veikiau būtina susilaikyti nuo to; tai reikštų nutraukti arba nedelsiant pristabdyti įrodymo eigą ir mes negalėtume prieiti prie konstruktyvių ir naudingų išvadų. Žmogiškasis *X* tylomis lydi teisių dedukciją arba veikiau teisės atsiradimą. Šis *X*, kuris yra žmogus ir kurio „pranašumas" nepaneigiamas, yra svarstomas ir statomas į gyvūno vietą. Toli gražu „nepaverčiant to, kas aukščiau, tuo, kas žemiau", pripažįstama, kad visa, kas yra žmogaus dalis, vadinasi, taip pat ir kas gyvuliška jame, negali būti niekas

[38] Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, „Pyrrhon", 9, 11; Montaigne, *Essais*, I, 14; II, 12.

kita, kaip tai, kas žmogiška. Viena šmaikšti moteris kalbėjo apie tuos „malonumus, kurie lengvapėdiškai vadinami fiziniais“. Galbūt iš tikrųjų tradicija yra nerūpestinga ir nepripažįsta, kad paprasčiausiai „gyvuliškas“ žmogaus maisto vartojimas jau yra žmogaus darbas. Mes prisimename, jog Descartes'as „Antrame apmąstyme“ teigia, kad juslinis suvokimas iš esmės vyksta ne per jusles, o protu[39]. Kyla didelis įtarimas, kad išorė yra apgaulinga ir kad netgi, ko gero, liudija priešingai, nei yra tikrovėje: Locke'as ir šiuolaikiniai filosofai anaiptol nesutapatina to, kas yra aukščiau, su tuo, kas yra žemiau, bet, priešingai, įsupa tai, kas žemiau, į tai, kas aukščiau, ir, taip sakant, tai absorbuoja.

Žmogus ima teigti save jau nuo gyvūniškų funkcijų, jomis ir per jas. Žodžiu, gyvūniškumas yra Archimedo atramos taškas pasaulyje ir žmoguje, taškas, į kurį gali atsiremti žmogiškasis *X*, kad ištrauktų aiškią tvarką iš savo vidinės tamsos, kad teigtų save, nepaisydamas savo netikrumo (*indétermination*) arba veikiau per jį, norėdamas teigti savo *laisvę*. Klasikinė mintis, kurią tradicija stengiasi išsaugoti, nori, kad žmogiškasis pasaulis, tai yra pirmiausia miestas, būtų pagrįstas arba, teisingiau, orientuotas į tai, kas būdinga žmogui, kad tai, kas būdinga žmogui, vadinasi, ir tai, kas jį skiria nuo gyvūnų, būtų be paliovos keliama aikštėn. Šiuolaikinė mintis puola į neviltį, kad žmonės sutaria dėl to, kas būdinga žmogui, dėl žmogiškosios substancijos ir žmogaus tikslų, taip sakant, nori „atidėti atsargai“ tai, kas būdinga žmogui, išlaikyti žmogų jo veiksmingame netikrume, kad iš pradžių atsirėmęs į tai, kas yra ne žmogiška, o gyvuliška, vadinasi, apibrėžta ir būtina, sukurtų žmogiškąjį pasaulį, kurio tvarka būtų nepriklausoma nuo žmogaus įsitikinimų, kuriame žmogus galėtų teigti save nepažindamas savęs ir kuriame būtų laisvas.

---

[39] „<...> kūnai, tiesą sakant, pažįstami ne pojūčiais ar sugebėjimu įsivaizduoti, bet tiktai protu <...>“ (Dekartas R. *Metafiziniai apmąstymai* // Dekartas R. *Rinktiniai raštai* – Vilnius: Mintis, 1978, p. 177).

IX Vis dėlto yra sunku iki galo perprasti tokią mąstyseną ir visiškai apskliausti žmogaus „substancijos“ klausimą. Ši mąstysena, siekianti sukurti teisę, nepriklausančią nuo visokių teiginių apie substanciją, neišvengiamai duoda pradžią tokiems teiginiams ir perša mintį apie „antropologiją“. Taigi darbas, kuris iš pradžių, atrodo, reiškia tik materialiosios gamtos pakeitimą, pasitelkus žmogaus prigimtį, ir kuris, vadinasi, yra tik viena žmogaus prigimties išraiškų tarp daugybės kitų, Locke'o ir šiuolaikinėje filosofijoje ir apskritai šiuolaikiniam žmogui turi tendenciją tapti tuo, kas leistina vadinti „esmine“ žmogaus savybe[40]. Aš jau pažymėjau, kad darbas, jei ir nėra pats būdingiausias, tai bent jau labiausiai būdingas žmogaus vardas.

Net jeigu skrupulingai susilaikoma nuo tokių „esminių“ teiginių, neįmanoma visiškai išsiversti be žmogiškųjų motyvų išdėstymo. Kaip galima suteikti darbui centrinę vietą ir nieko nepasakyti apie motyvus, skatinančius žmogų dirbti? Ar užtenka tik pažymėti, kad jis negali kitaip? Kaip galima laikyti žmogų dorovinių sąvokų kūrėju ir palikti miglojе motyvus, skatinančius jo kūrybą? Mes matėme, kad „patogumas“ čia vaidina lemiamą vaidmenį tik kraštutinio formalizmo ir trikdančio dviprasmiškumo kaina[41]. Ir jis yra daugiau dorovinių idėjų kūrimo taisyklė nei pats žmogaus tikslas. Locke'as negali išvengti būtinybės bent jau bendrais bruožais pateikti veiksmo aprašymą ir žmogiškųjų motyvų analizę. *Esė* pateikia tokį aprašymą ir pripažįsta, kad jis yra dalinis ir neišbaigtas. Mes turime jį panagrinėti.

Žmogaus veiklą lemia ir motyvuoja *uneasiness*, terminas, kartu reiškiantis nerimą ir nepatogumą, tarkime, negerovę. Žmogaus norą žadina ne jo matomas ar suvokiamas gėris, bet jo jaučiama negerovė. Pagrindi-

---

[40] Marxas rašo: „*Hegel* <...> *erfasst die* Arbeit *als das* Wesen, *als das sich bewährende Wesen des Menschen*" („*darbas* yra *esmė*, save patvirtinanti žmogaus esmė" – Marksas K. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai* // Marksas K. *Ankstyvieji filosofijos raštai.* – Vilnius: Mintis, 1986, p. 409).

[41] Žr. šios knygos IV skyriaus 5 paragrafą.

nė Locke'o „antropologijos" formulė yra tokia: *desire is always moved by evil, to fly it* – „norą visada skatina blogis, kad jo vengtume"[42]. Tai reiškia, kad pirmareikšmis klausimas, keliamas tradicijos, filosofinės ar religinės, buvo skirstomas pagal atsakymus, kuriuos duodavo įvairios mokyklos, sektos ir tikėjimai, į klausimą, koks yra *summum bonum*, aukščiausias žmogaus gėris, Locke'o akimis žiūrint, yra betikslis. Jis sako, jog tai yra tas pat, kaip klausti, „kas skaniau – obuoliai, slyvos ar riešutai"[43]. Mes turime įveikti savo pasipiktinimą dėl tokio vulgaraus palyginimo, kuris paverčia žmogaus gėrio klausimą savavališku pasirinkimu ir, beje, be jokio žmogiško intereso, iš obuolių, slyvų ir riešutų. Mes turime įveikti savo pažeminimą arba veikiau pripažinti, kad jis yra pelnytas ir todėl sveikintinas. Gėrio klausimas yra neatsiejamas nuo žmogaus esmės klausimo ir yra toks pat bereikšmis kaip pastarasis. Gėris yra tai, kas būdinga žmogui, tai, ką sugeba tik žmogus, tai, kas jį tobulina, kas užpildo geriausią jo prigimties dalį: gėris pavaldus tai pačiai iliuzijai arba neaiškumui, kaip ir prigimtis. Manęs iš tikrųjų negali jaudinti gėris, nes iš tikrųjų nežinau, kas aš esu. Gėrio klausimas ir žmogaus substancijos klausimas yra du vienodai tušti klausimai. Iš prigimties yra tik natūralus ko nors didesnis pomėgis, kylantis iš gyvūniškos prigimties ir susijęs su fizine prigimtimi: galima iš prigimties labiau mėgti obuolius nei slyvas ir atvirkščiai.

Beje, nuo tos akimirkos, kai pasirinkimas imamas laikyti iš esmės savavališku, jį nieko nepapiktinant, kad ir koks būtų jo objektas, galima palyginti su šiuo varganu pavyzdžiu. Kai daug vėliau šiuolaikinė filosofija ir sociologija, nedėkingos *Esė* triūso paveldėtojos, paskelbs, kad žmogus yra „kūrėjas vertybių", iš kurių jis gali laisvai ir savavališkai rinktis, jos užmirš Locke'o obuolius ir slyvas; jos pompastiškai bylos drauge su Maxu Weberiu apie „dievų karą". Taip bus paslėpta ši kukli, bet garbinga pradžia.

---

[42] Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding.* – Oxford, 1982, bk. 2, chap. 21, par. 71.

[43] Ten pat, kn. 2, sk. 21, § 55.

# X

Jau Hobbesas teigė, kad nėra *summum bonum*, kad gėris ir blogis turi reikšmę tik dėl santykio su asmeniu, apie kurį kalbama[44]. Locke'as žengia toliau. Skirtumą tarp žmogaus, pasak Locke'o ir žmogaus, pasak Hobbeso, galima geriau apibūdinti tokiu Locke'o sakiniu: *the greatest present uneasiness is the spur to action* – didžiausia dabartinė negerovė yra akstinas veikti[45]. Hobbesui žmogus neturi prigimtyje įrašyto tikslo, bet dar turi ateitį: jis pranoksta dabartį savo valdžios troškimu, kuris yra nerimas dėl ateities ir jos troškimas, troškimas užvaldyti ateitį, „garantuoti kelią savo būsimam troškimui". Locke'ui nerimas siejasi su dabartimi; jis randasi iš dabarties ir turi reikalą su ja. Aš manau, kad nėra kito tokio žmogaus veiklos aprašymo ar analizės, kur žmogus būtų didesnis dabarties kalinys nei Locke'o veikale; žmogaus veiklos, galima būtų sakyti, žmogaus elgesio mechanizacija, čia, taip sakant, yra visiška. Kas Hobbesui yra pašėlęs bėgimas nuo vieno troškimo prie kito į vis didesnį valdžios troškimą, Locke'ui virsta *a constant succession of uneasiness* – nenutrūkstama nerimo arba nepatogumo virtinė. Žmogus gali vienu metu trokšti tik vieno dalyko ir pirmiausia jis visada trokšta išsivaduoti iš to, kas jį varžo arba kas jam trukdo, arba kas jį verčia *dabar* kentėti. O kadangi varžymai, nepatogumai ir kančios nepaliaujamai randasi pasaulyje, jis niekada neturi laiko trokšti gero sau pačiam, kad ir kokią prasmę suteiktume šiam posakiui. Bet taip pat, kai tik dabartinė negerovė pašalinama, žmogus yra patenkintas. Šis pasitenkinimas neišvengiamai yra trumpalaikis; jis trunka tik tiek, kol nuo vienos negerovės pereinama prie kitos, o šis vyksmas niekada nesibaigia. Locke'ui žmogų tiek pat lengva suneraminti, tiek ir patenkinti.

Žmogus, pasak Hobbeso, turi savyje tamsų krikščioniškojo geidulingumo gumulą, kurį išryškina antikinio didžiadvasiškumo atšvaitai. Nuolat drąsiai nusidėdamas, nes negali išvengti nuodėmių, žmogus visada yra aukštesnis už aplinkybes. Jis nėra nei krikščionis, nei graikas,

[44] Hobbes Th. *Leviatanas*, p. 70–71.

[45] Locke J. *Essay*..., bk. 2, chap. 21, par. 40.

bet trečiasis kupinas jėgų žmogus, kuris nusivilia gėriu, bet niekada savimi pačiu: ar būdamas karaliaus valdinys, ar respublikonas, jis netrukus sukurs šiuolaikinę valstybę, kuri kaip ir jis atsisakė siekti gėrio. Žmogus, pasak Locke'o, nepasižymi nei dideliu troškimu, nei didžiadvasiškumu. Nebūdamas nei krikščionis, nei graikas, jis bus energingas darbininkas ir vartotojas, nenuilstantis ir ambicijų neturintis žmogus, kuris judina ir žadina šiuolaikinę visuomenę.

Būtų galima paprieštarauti, kad žmogaus bejėgiškumas trokšti sau pačiam gero toli gražu nėra originalus Locke'o atradimas, tai tik atnaujinimas antikinės moralinės tradicijos, kurią šiltai sutiko ir išplėtojo krikščionybė ir kuri tvirtina *video meliora proboque deteriora sequor*[46], ir kad Locke'as bent šiuo požiūriu yra ir krikščionis, ir pagonis. Jis pats apsiima parodyti mums mūsų klaidą. Iš tikrųjų jis aiškiai perima žodžius to, kurį jis vadina *unhappy complainer*, nelaimingu niurgzliu, ir išplėtoja jų prasmę savo dorovinio mokymo šviesoje. Žmogus vienu metu gali trokšti tik vieno dalyko. Todėl jis visada pirmučiausia vengia šią akimirką patiriamo blogio. Dabartinė negerovė visada yra stipresnė už būsimą gėrį, todėl žemų poreikių ir aistrų nepatogumas yra stipresnis už pagarbą moralės įstatymui ar kilnių tikslų trauką. Locke'as rūpestingai pažymi, kad jo žmogiškojo elgesio ypatybės, nustatytos neatmenamais laikais, aiškinimas vienintelis esąs nuoseklus[47]. Tai reiškia, kaip tik įmanoma aiškiai teigti, kad graikų prisipažinimas, jog nepažįsta gėrio, ir krikščionių pirmapradės nuodėmės aiškinimas yra vienodai klaidingi.

Taigi atmesdamas graikų ir krikščionių idėją, kad žmogaus gyvenimas – tai ieškojimas netikro ir sunkiai pasiekiamo, bet vienintelio gė-

---

[46] Ovidijaus žodžiai: „Regiu, kas geriau, pripažįstu, o kas blogiau renkuos" (*Metamorfozės*, VII, 20–21). Plg. Pauliaus Laišką romiečiams (*7, 14–25*); Laišką galatams (*5, 17*).

[47] Locke'as sako: galbūt vienintelis, *possibly no other* (*Essay*..., bk. 2, chap. 21). Vien jo svarstymas, kai yra dvi kitos pagarbos vertos galimybės, reiškia jį teigti. Už kelių puslapių toliau jis priduria, kad valios, kuri tuo pačiu metu nori ir nenori, idėja yra „pernelyg akivaizdus prieštaravimas, kad būtų priimta" (p. 265). Būtent toks yra šv. Petro mokymas.

rio, kuris gali suteikti žmogui pilnatvę, padaryti jį laimingą, Locke'as teigia, kad žmogaus gyvenimas yra bėgimas nuo blogio, kuris juntamas esant dabartinei negerovei, nerimui ar nepatogumui. Pagal dvilypę tradiciją žmogus visada siekia gėrio ir nepaiso tūkstančių kliūčių bei iliuzijų; Locke'ui žmogus visada bėga nuo blogio nepaisydamas tūkstančio gėrio potroškių.

## XI

Nors ir labai toli šitokia mąstysena būtų nuvedusi Locke'ą nuo krikščionybės, jis dėl stulbinamai staigaus posūkio, pasirodo, galįs priimti krikščionybės priesakus ir patarimus į savo dorovinį mokymą: žmogus gali trokšti gero nuo tos akimirkos, kai šio gėrio nebuvimas jį gali padaryti nelaimingą. Tada gėrio nebuvimo, ypač Dievo nebuvimo, jis vengs kaip kokio blogio. Kai jis vengia gėrio nebuvimo, viskas vyksta taip, lyg jis siektų gėrio. Šia gudrybe jis demonstratyviai išsaugo krikščionybės mokymo pamatus: Dievas yra aukščiausias, labiausiai trokštamas gėris. Beje, šis Dievas, žadinantis troškimą savo nebuvimu, daugiausia veikia ne gėriu, ne pažadais, bet blogiu ir grasinimais. Toli gražu neskatindamas mūsų mėgautis atsidavusiomis Nesančiojo paieškomis, Locke'as mieliau pakartoja vos ne žodis žodin lažybų argumentus, kuriais Pascalis stengiasi įsigauti į uždaras sielas:

> Tas, kas nebus tokia protinga būtybė, kad rimtai susimąstytų apie begalinę laimę ir nelaimę, būtinai turi pasmerkti save už tai, kad nepasinaudoja savo intelektu taip, kaip derėtų. Atlyginimas ir bausmės kitame gyvenime, kurias Visagalis nustatė, kad priverstų laikytis jo įstatymo, yra pakankamai svarios, kad lemtų pasirinkimą prieš visus galimus šio gyvenimo malonumus ir kančias, kai amžinasis gyvenimas traktuojamas kaip gryna galimybė, kuria niekas negali abejoti[48].

---

[48] Locke J. *Esė apie žmogaus intelektą*, p. 221. Plg. Pascal B. *Mintys*, p. 195, 233.

Šis atstatymas *in extremis*, žinoma, kelia pavojų nuoseklumui ir netgi paprasčiausiai Locke'o doktrinos patrauklumui. Jei baimė dėl būsimo gėrio nebuvimo gali nulemti žmogaus veiksmus lygiai taip pat kaip dabartinė negerovė, jo žmogiškosios motyvacijos analizė netenka savo prasmės. Kas vengia nebuvimo, netrukus galbūt ims trokšti buvimo. Iš tiesų antrasis minties žingsnis anaiptol nėra toks reikšmingas kaip pirmasis. Locke'as paskubomis atkuria antikinio pastato fasadą prieš tai sugriovęs pamatus. Atsargus elgesys su pripažintomis pažiūromis ne vienintelis išmintingojo Locke'o rūpestis. Jis negali nepastebėti, kad jeigu griežtai ir beatodairiškai laikysis savo originalios moralės teorijos versijos, jo vaizduojamas žmogus, kad ir koks vidutiniškas ir menkas jis būtų, bus labai nedrausmingas; ir toks jis bus kaip tik dėl savo mažumo. Jis visada pirmiausia rinksis veiksmą, kuris jį išvaduos nuo dabartinio nepatogumo: varžomas jis gers; būdamas neturtingas jis vogs. Negalima nepaisyti ir to, kad valdovo, netgi rūsčiojo Leviatano, baimė jį vers laikytis pareigos, nes baimė siejasi su ateitimi, o pagal šį mechanicistinį aiškinimą žmogus gyvena tik dabartyje. Beje, ar galima padoriai pakarti girtuoklį arba gašlūną? Jei visuomenėje turi būti bent šiokia tokia tvarka, pilietis turi sugebėti matyti kiek plačiau, o ne vien tik paklusti neatidėliotiniems poreikiams. Vadinasi, Locke'as kreipia dėmesį į Hobbeso rūpestį dėl ateities, bet ne veiksmo, o susilaikymo ir baudimo atžvilgiu. Taigi Dievas – policininkas, dalijantis atpildą ir ypač bausmes kitame gyvenime, laimei, sutvirtins ribotos santvarkos valdžią.

## XII

Fundamentali žmogiškosios veiklos analizė, kuri, atrodo, turi prieštarauti Locke'o poreikiui „suskliausti“ žmogaus prigimtį, sulaikyti kiekvieną jos tyrinėjimą ir apsiriboti jos prielaida, iš tiesų neapjuodina algebrinės teisių dedukcijos grynumo ir neprieštarauja jam. Iš tikrųjų, jei žmogų skatina veikti opiausia negerovė, nes opiausia jam yra gyvuliški poreikiai, pirmutinis jo veiksmų principas bus gyvuliškas jo *uneasiness*, kurį jis stengsis numalšinti savo *labour*. Locke'o „psichologija“, jo žmogiškųjų veiksmų analizė neverčia mūsų nueiti nuo pradinės

scenos, kurioje žmogiškasis individas savo darbu pasisavindamas gamtos daiktus atranda turįs savyje nuosavybės teisės šaltinį. Dievas policininkas pradinėje scenoje, atrodo, nedalyvauja. Šiaip ar taip, jis nevaidina jokio vaidmens. Locke'as veikiau sako, kad, atradęs *labour*, t. y. darbe, *uneasiness*, t. y. nepatogumą, kuris išvaduoja jį nuo jame slypinčio gyvulio *uneasinesses*[49], žmogus, bent jau tikrai protingas žmogus, padarys išvadą, kad jis gali vis sėkmingiau išvengti nuolatos atsinaujinančios negerovės, vis geriau patenkinti savo neapibrėžtus poreikius, jeigu jis sutiks laikytis savo gyvenime drausmės, kurios rezultatai visiškai atitiks moralės ir religijos reikalavimus. Protingas darbo organizavimas duos tokius pačius rezultatus, tiktai tikresnius ir pastovesnius nei dieviškoji policija. Žinoma, visada reikės žiūrėti, kad baudžiančio Dievo idėja aiškiai būtų dvasioje tų, kurie nepajėgia paklusti racionalaus gamtos transformavimo drausmei.

## XIII

Dabar mes turime vienu žvilgsniu aprėpti trijų svarbiausių Locke'o teiginių: žmogus yra savo dorovinių sąvokų kūrėjas; žmogus turi teises; žmogus dirba, vienybę, jeigu tokia yra. Visiems trims numatyta įspūdinga karjera, bet vėliau istorijoje jie dažnai atsiskirs ir netgi prieštaraus vienas kitam. Pirmasis pagimdys „kultūros" ir „vertybių" idėją, antrasis – „žmogaus ir piliečio teisių", trečiasis – „darbininko" arba *homo oeconomicus* idėją. „Kultūra" ir „vertybės" suformuos esminį tų mąstytojų, kurie yra politinės ašies dešinėje arba ryškiausioje dešinėje, intelektualinio arsenalo elementą. Mes jau aptarėme Maxą Weberį ir dar turime paminėti, be kitų, Friedrichą Nietzsche. „Žmogaus ir piliečio teisės" yra racionalus demokratijos plėtotės branduolys, koks jis iškilo dėl amerikiečių ir prancūzų revoliucijų. O „darbininką" reikia veikiau sieti su socialistų tradicija, ypač su Marxo sukurta tradicija, net jeigu kartkartėmis palankumą jai yra parodę kitos mokyklos ir kryptys,

---

[49] Žr. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. fr. Paris, Plon, 1954, sk. 5B *in fine*.

kai kurios iš jų netgi ne itin socialistinės[50]. Mes matome, kad šios seniai vartojamos priešiškų politinių ir ideologinių stovyklų sąvokos šiandien pasireiškia kaip gana suderinami moralinės atmosferos elementai, būdingi demokratijoms, kurios vienu metu savinasi „kultūrą", „vertybes", „teises", „darbą" ir „ekonomiką". Galbūt mūsų demokratijos nesugeba jų skirti, bet, kaip mes ką tik matėme, šios trys sąvokų grupės iš tikrųjų yra bendros kilmės: jos drauge sužysta jau Locke'o, kuris tikrai sugeba jas skirti, filosofijoje. Tai trys būdai pasakyti, kad žmogaus esmės klausimas neturi sprendimo arba prasmės, arba kad žmogus neturi jokių tikslų. Visi trys teiginiai, atrodo, yra vienodo radikalumo ir gilumo. Tai vienodai griežti teiginiai, kurių, atrodo, neįmanoma hierarchiškai išrikiuoti arba išvesti vieną iš kito. Vis dėlto vienas iš jų yra pranašesnis: jis, atrodo, gali būti mąstomas, ir net gyvenamas, jį gali ne tik suformuluoti teoretikas, bet ir mąstyti gyvas žmogus, kuris jo dėka suvokia pats save. Kuris gi iš jų?

O darbas yra žmogaus ryšys su išorine gamta, su jos transformacija. Darbas neapima kokios nors rūšies žmonių tarpusavio santykių. Darbas nenumato nei kokios nors politinės santvarkos, nei kokios nors ekonominės institucijos. Netgi laikomas vertės šaltiniu ir matu, darbas neleidžia iš esmės jos išmatuoti: yra pinigų vertė, bet neegzistuoja darbo darbas. Iš tikrųjų, jei eisime stačiai prie tikrosios reikalo esmės, matysime, kad santvarka, kuri itin pasitiki savimi ir skelbia, kad remiasi darbu ir darbo verte, tai yra komunizmas, pasirodė esanti nepajėgi įdiegti jokios rūšies institucijos nei pastovių santykių tarp žmonių, tad netgi galima bijoti, jog ten, kur jis viešpatavo ilgiausiai ir visuotinai, padarė žmones visai nepajėgius užmegzti tokius santykius. Darbas, kaip savybingas žmogui, nenulemia žmonių organizacijos, kuri jį atitiktų.

„Kultūra" ir „vertybės" šiame vaidmenyje irgi menkos pagalbininkės. Idėja, kad žmonės yra savo dorovinių sąvokų kūrėjai, viena pati

[50] *Homo oeconomicus* yra ektoplazma, brangi visoms partijoms; jis yra, nelygu situacija, sąjungininkas arba paslaugi auka.

neleidžia sutvarkyti žmogiškojo pasaulio. Žinoma, ji gali pasitarnauti, kad sukritikuotų politinę organizaciją arba tam tikrą dorovinę nuostatą, iš pagrindų sugriaudama jos siekius būti vienintele atitinkančia prigimtį arba žmogaus pašaukimą, bet ji negali nė vienos iš jų konkrečiai įteisinti, nes jos visos laikomos savavališkomis. Tiktai grynas stebėtojas gali puoselėti ir suformuluoti šią idėją nesusipainiodamas prieštaravimuose.

Nei darbas, nei kultūra negali sudaryti spontaniškos ir kasdienės tapatybės su šiuolaikiniu Locke'o žmogumi, kuris turi galėti bent jau sau pasakyti: aš esu tas neapibrėžtasis *X*, lygus sau pačiam. Jei žmogus visiškai nepažįsta savo prigimties, jeigu jis be galo keičia save be galo keisdamas išorinę gamtą, jis be paliovos kuria save „kurdamas savo vertybes", jis turi bent jau tam, kad galėtų save mąstyti, vadinasi, būti, susitapatinti su šiuo neapibrėžtumu, suvokti jį mąstydamas. Apibūdindamas save kaip tą, kuris turi teises, žmogus pagaliau gali suvokti tautologiją, kuria nori apibrėžti save: $X = X$. Kaip „darbininkas" arba „kultūringa būtybė" žmogaus neapibrėžtumas jam išsprūsta: kaip darbininkas, nes šis *X*, kuriuo jis yra, absorbuojasi ir išnyksta nežmogiškoje gamtoje arba daiktuose, padarytuose iš jos; kaip kultūringa būtybė, nes jo galia savavališkai apibrėžti save užsibaigia ir išnyksta kiekviename iš realių jos apibrėžimų, kiekvienoje jos dorovinių idėjų. Įgyvendinta dorovinė idėja, sykį „sukurta" ir veiksminga, sunaikina galią apibrėžti save. Šią galią įmanoma suvokti tik praeityje, kai ji būna atlikusi savo darbą ir jau yra nebe aktyvi. Bet sakyti žmogui arba žmogui sakyti sau pačiam, kad jis yra teises turinti būtybė, vadinasi, sakyti kiekvienam arba kiekvienam sakyti sau pačiam, kad jis yra tikrai tas, kuris yra: viso to liudytojai yra kiti žmonės, kurių pareiga yra leisti jam būti tuo, kas yra, ir „gerbti" jo teises, arba netgi priversti parodyti visa, ko jis turi teisę „reikalauti". Viso to, ką savo veikla ir „kūrybingumu" jis pajėgia pagaminti arba kuo gali tapti visų savo neapibrėžtumo metamorfozių dėka, jis neprivalo tiksliai žinoti ir neturi norėti apibrėžti, jis tai jau turi, jis jau yra tai, nes jis *turi teisę* tai turėti ir tuo būti.

XIV Tautologija yra taip giliai įsišaknijusi, jog galima savęs klausti, ar susitapatinimas su savimi dar turi pakankamai oro ir erdvės kvėpuoti.

Žmogus, siekiantis savo tikslų, kurie yra arba kurie, jo manymu, yra sudedamosios jo prigimties dalys, šiuo siekimu įgyvendina savo apibrėžimą, suvokia savo tapatybę. Atstumas tarp jo empirinės, realios esybės ir jo siekiamo tikslo – teisingumo, išminties, tiesos, – atstumas, kuris pripažįstamas, kad būtų panaikintas ir kurį vis dėlto neįveikiamai išlaiko „nuodėmingas“, arba paprasčiausiai „tarpinis“, būdas žmogaus, kuris atveria erdvę, jis gali save mąstyti ir save pripažinti kaip žmogų. Bet kaip atsivers šis neišvengiamas atstumas, ši vidinė erdvė, kuri įgalina žmogų mąstyti ir kalbėti apie save tam, kuris nebeturi tikslų, bet turi teises? Jam nėra skiriamosios įtampos tarp empirinės būties ir tobulos būties (*l'être achevé*), tarp potencijos ir jos akto, tarp to, kas įvykdyta, ir to, kas geidžiama: ar tos teisės būtų garantuotos ar išjuoktos, bet kuriuo atveju empirinė būtis yra jų savininkė ir laikytoja. Tas, kuris ieško teisingumo, išminties ar teisybės, žino, kad jų neturi; tas, kuris skelbia savo teises ir reikalauja jas gerbti, žino, kad jas turi ir kad nei jo, nei kito žmogaus poelgiai negali niekaip pakeisti šių teisių. Žmogaus teisės, ar jos būtų gerbiamos, ar iš jų tyčiojamasi, ar tas žmogus būtų niekšas, ar didvyris, yra vienodai tokios, kokios yra.

Nedrįstame pratęsti šio svarstymo. Jaučiama, kad prieinamos netikrumo ir tylos ribos, kur Fenomenas nebekalba už save, kur jo aprašymo nebepakanka. Bijoma, kad bus atimti žodžiai arba teks vartoti pernelyg plačios reikšmės žodžius, norint pažymėti tarsi pro rūką matomas didžiąsias realybes ir didžiuosius sprendimus, kuriuos išreiškia ir paslepia vyraujanti mūsų amžiaus konvencija. Kaip galima nepripažinti, kad naujasis žmogaus, kaip teises turinčios būtybės, apibrėžimas verčia atskleisti tradicines būties formas, pagarbos vertą potencijos ir akto poliariškumą, kai norime sukurti naują ontologiją? Arba galbūt reikia sakyti, jog naujasis apibrėžimas, kad būtų tikrai mąstomas, reikalauja iš mūsų atsisakyti ontologinės mąstysenos, bet kurios

mąstysenos, siejančios žmogų su būtimi, žmogaus mintį – su būties mintimi?

Aš čia iš anksto nesuponuoju jokios ypatingos ontologijos. Netgi skirtumas tarp potencijos ir akto specifiškai nenurodo Aristotelio ontologijos. Ji siekia nurodyti tiek kasdienėje, tiek liaudies vartosenoje tai, kad žmogus gali atsidurti skirtingose savo būties būklėse ir būti įvairios nuotaikos. Mes nebūtinai hierarchizuojame šias skirtingas būkles ir nebūtinai susiejame jas su kokiais nors „būties laipsniais". Vis dėlto mes pastebime, kad jos yra susijusios viena su kita, nes viena yra kitos tikslas ir pabaiga. Toks yra žmogaus gyvenimo audinys tiek pačiomis aukščiausiomis, tiek pačiomis žemiausiomis apraiškomis: iš pradžių žmogus yra potencialiai, paskui aktualiai teisybės arba Daviso taurės turėtojas, net jeigu, priešingai šiandien plačiai paplitusiai nuomonei, pirmąją sunkiau pasiekti nei pastarąją. Tai, ką aš turiu galvoje, taip mažai priklauso nuo Aristotelio ontologijos, nes šitai nuostabiai aiškiai randame Kanto moralinėje filosofijoje: žmogus yra labiau moralus, kai jis paklūsta moraliniam įstatymui, ne tiek dėl kokių nors sumetimų, kiek dėl grynos pagarbos jam. Ir čia įtampa, nuotaikos arba būklės skirtumas nubloškia žmogų prie jo neprieinamos pilnatvės kaip kreivę prie asimptotės. Mes netgi randame analogišką nuostatą, kai, atsisakę žmogaus filosofijos, Dievo malonės transformacijas svarstome teologijoje: ji transformuoja ir tobulina prigimtį taip, kad pajėgtų pasiekti savo tikslą, kuris yra Dievas.

Taigi šitai yra naujovė, kurią stengiamės įvertinti, nesvarbu, ar žmogaus teisės gerbiamos, ar iš jų tyčiojamasi, – tai visiškai nekeičia žmogaus, kaip teisių turėtojo, dalios ar padėties: bedarbis lygiai taip pat turi teisę į darbą, tironijos pavaldinys – tokią pačią teisę į laisvę, kaip tas, kuris yra pasamdytas, arba kaip demokratijos pilietis. Kitaip nei prigimtiniai tikslai, įstatymai ir Dievo malonė, teisė naująja prasme, nesvarbu ar ji būtų pažeidžiama ar garantuojama, nekeičia žmogaus, kaip teisių turėtojo, dalios, būklės ar nuostatos. Atrodo, kad mes atsisakėme bet kokios įmanomos ontologijos, nesvarbu, ar ji reikštųsi substancijos ir entelechijos arba būties ir turėjimo būti, arba žmogaus ir Dievo prigimties poliariškumu.

XV Bet mes, be abejo, einame klystkeliu. Kaipgi galima sakyti, kad toks universalus teiginys, jog žmogus yra būtybė, turinti teises, teiginys, kurį suformulavo ir platino kai kurie iš didžiausių filosofų ir kuris yra laisviausių ir turtingiausių politinių darinių sandaros pamatas, niekada nebuvo įamžintas žmonių istorijoje, kaip galima tarti, kad toks teiginys sunaikina bet kokią ontologinę perspektyvą, kad jis visiškai atskiria žmogaus mintį nuo būties minties, kad jis užmiršta Būtį? Kaip galima mąstyti apie teisę, dabar savybingą žmogui, kitaip kaip apie pagrindinį apibrėžimą arba pirmutinį jos būties atributą?

Mes esame anksčiau pažymėję, kad Locke'as, įvesdamas mus į Hefaisto dirbtuvę, į didelę šiuolaikinę Gamyklą, neneigia, kad žmogus gali turėti esmę arba būti substancija; tiktai ta esmė arba substancija yra visiškai nepažini[51]. Todėl jos negalima teigti, galima tiktai suponuoti, tai yra palikti nuošalėje arba už mūsų, savo neperžvelgiama tapatybe su savimi pačiu: $X = X$. Žmogaus būtis yra pripažinta, galima taip pat glūdi uždaryta šioje tautologijoje. Tad žmogų galima postuluoti, teigti be jokių apribojimų ir apibrėžimų, teigti nebe jo būtimi, kuri neišvengiamai reikalauja Būties visybės, iš kurios žmogus yra išaugęs, bet tuo, ką vadiname jo prigimtine nepriklausomybe, kuri neturi prigimtinių ribų, arba jo teisėmis, kurios yra apibrėžiamos tiktai kaip „žmogaus teisės".

Žmogus yra būtybė, apibrėžianti save tuo, kad turi teises; tai, kokią būtį jis turi, galima ir privalu užmiršti teigiant jo teises, o jas pakankamai paliudija ir jų teisėtumą pakankamai patvirtina tai, kad jos yra „žmogaus teisės". Žmogus ir žmogaus teisės yra du poliai, nukreipti išskirtinai vienas į kitą. Ar galbūt veikiau reikėtų sakyti, kad žmogus ir žmogaus teisės sudaro tobulą ratą. Ir šis savipakankamas ratas žada visiškai negirdėtą žmogaus išlaisvinimą: žmogaus, kuris dabar neprieinamas (*impénétrable*) Būčiai.

Prieš didįjį atnaujinimą (*instauration*) svarstymams apie žmogų kenkė nekaltas, bet trukdantis nerangumas: filosofija stengėsi vienu metu

---

[51] Žr. šios knygos IV skyriaus 3 ir 6 paragrafus.

mąstyti žmogų ir būtį; ji stengėsi mąstyti, kas būdinga žmogui kaip būties apibrėžimui, išdėstyti, kas žmogiška, būties laipsnių pakopose. Ši ontologinė ir antropologinė, jei norite ontoantropologinė, sumaištis iš tikrųjų įstūmė mintį į neišbrendamą netikrumą, pasmerkė priverstiniam skepticizmui. Žmogus iš tikrųjų negalėjo pasisavinti ar pripažinti kaip savo ar kaip save tai, kas būdinga žmogui, nes tai visada pasireikšdavo tiktai kaip bendras ar ypatingas, tai yra visada bendras, būties apibrėžimas. Žmogus tikrai negalėjo pripažinti savęs, nes visada savo veidrodyje matė būtį apskritai. Tačiau būtis apskritai buvo neatskiriamai susijusi su tuo, kas būdinga žmogui, skirta tarnauti žmogaus troškimams ir įnoriams: tad žmogus visada matė save patį būties veidrodyje. Prieš didįjį atnaujinimą antropologija neišvengiamai buvo ontologinė, arba ontocentrinė, tuo tarpu ontologija neišvengiamai buvo antropocentrinė. Norint išnarplioti šią chiazmą arba prasiveržti pro ją, reikės griežtai atskirti mintį apie būtį ir mintį apie žmogų, ontologiją ir antropologiją. Čia ne vieta nagrinėti, kaip buvo suformuluota grynosios ontologijos galimybė ir postuluota jos realybė. Ilgiausias nukrypimas deramai nepaaiškintų dalyko, nes ši grynoji ontologija yra ne kas kita kaip šiuolaikinis mokslas. Bet mes galime bent jau pabandyti atskleisti, kaip antropologija išsivadavo iš ontologijos.

XVI Locke'as mums pozityviai ir kategoriškai patvirtina priimtą sprendimą paskelbti, kad žmogaus būtis ir žmogiškoji substancija yra nepažini, ir kondensuoti visą ontoantropologiją šioje tautologijoje: *X* = *X*. Arba: žmogus yra žmogus, kad ir koks jis būtų. Mes iš anksto tariame esant žmogaus būtį, vadinasi, mums nebereikia apie ją daugiau galvoti. Šitai atvėrė kelią antrajai tautologijai, galinčiai apimti ir sukurti tai, ko niekada nebuvo suformulavęs mąstantis žmogus, būtent grynajai antropologijai. Ši antroji tautologija neišvengiamai įgyja tokią bendrą formą: kad ir kokia būtų būtis, žmogus... žmogus. Taigi žmogaus ir būties teigimą pakeičia dvigubas žmogaus teigimas. Teigiamas žmogus ir žmogus. Tačiau koks veiksmažodis su-

sieja žmogų su žmogumi šioje naujoje tautologijoje, atsisakančioje veiksmažodžio „būti"? Mes matėme, kad veiksmažodžiai, slypintys „darbo" ir „kultūros" sąvokose, neleido gyvam žmogui išreikšti savo žmogiškumą, kad gyvas ir veikiantis žmogus negali tikrai arba atvirai mąstyti save, kaip savo darbo produktą arba kaip savo kultūros kūrėją[52]. Išdrįskime kartą pasakyti: joks sveiko proto žmogus, Petras ar Paulius, niekada savęs atvirai nemąstė kaip „vertybių kūrėjo". Tačiau Petras arba Paulius gali atvirai save mąstyti kaip tą, kuris turi teises, nedelsiant apibrėžiamas kaip „žmogaus teisės". Žmogus (turi) žmogaus (teises). Tada apsieinama be veiksmažodžio „būti", kuris teigia ir sieja. Tada žmogus teigia save nesigriebdamas veiksmažodžio. Tautologija yra visiška abiem aspektais: visas žmogaus žmogiškumas slypi jo teisėse ir tame, kad jis turi teises, o šios teisės išsamiai apibrėžiamos tuo, kad jos yra žmogaus teisės. Tradicinį žmogaus ir būties mąstymą, vedantį į priverstinį skepticizmą, pakeičia ryžtingas žmogaus teigimas, apmąstytas ir sustiprintas žmogaus teisių paskelbimu. Žmogus gali visiškai sąžiningai pamiršti būtį.

XVII Taigi atitrūkusi nuo būties žmogaus teisių sąvoka subjektyviai nebeturi ontologinio tankio. Ji nesulaikomai nukariaus politinę ir moralinę plotmę, nes ją, kadangi yra prieinama ir laisva, be vargo galima susieti su įvairiomis žmogaus patirties rūšimis, kurias, atrodo, galima visas suformuluoti jos kalba. Visus gamtinius norus ir visus įstatymų priesakus, atrodo, galima be prievartos ir be dirbtinumo suformuluoti žmogaus teisių terminais. Jei žmogus turi teisę gyventi, jis taip pat turi teisę ir mirti, bent jau teisę oriai mirti; jeigu jis turi teisę į darbą, jis taip pat turi teisę į laisvalaikį; jeigu jis turi teisę gyventi savo krašte, jis taip pat turi teisę keliauti; jei moteris turi teisę į vaiką, ji taip pat turi teisę į abortą; jeigu ji turi teisę į pagarbą, ji taip pat turi teisę į malonumą, tai yra į orgazmą;

[52] Žr. šios knygos IV skyriaus 13 paragrafą.

žodžiu, laikas sustoti, nes nieko nėra po saule ar mėnuliu, kas negalėtų tapti kokios nors žmogaus teisės proga ar materija. Taip pasitvirtina nesuvaldoma tautologijos jėga, kuri susieja žmogų su žmogaus teisėmis.

Mes turime nurodyti kitą, tikrai nepaprastą šios tautologijos savybę.

Pagal visų mokyklų ir pakraipų filosofijos sampratą žmogus užima koordinuojančią padėtį tarp pasyvumo ir aktyvumo, tad kuo labiau jis išsilaisvina iš pasyvumo arba kuo labiau jis yra grynas aktyvumas, tuo labiau jis yra žmogus. Poliariškumas ir netgi abipusis aktyvumo ir pasyvumo pašalinimas (*exclusion*) atrodo analitiškai glūdi pačiose sąvokose. Taigi teises turintis žmogus, nereikalaujantis jokio išorinio tikslo ir turintis savo empirinėje realybėje visas teises, iš kurių kai kurios dar turi atsirasti, kurios išsamiai apibrėžia jo žmogiškumą, toks žmogus yra grynas aktyvumas, slypintis pačiame savyje. Kita vertus, neturėdamas nieko daryti, kad būtų žmogus, turintis visas tas teises, kurios yra aiškios arba dar tik numanomos ir kurios nuodugniai apibrėžia jo žmogiškumą, jis yra taip pat ir grynas bei tobulas pasyvumas. *Mirabile dictu!* Žmogus, turintis žmogaus teises, suderina savo empirinėje prigimtyje gryną aktyvumą ir gryną pasyvumą.

Jei šį keistą apibūdinimą formuluotume teologiškai, sakytume: žmogus, turintis žmogaus teises, reikalauja jam skirtos būties ir ją gauna.

## XVIII

Čia ne vieta nagrinėti šios tautologijos vingius. Žmogaus teisės gali aprėpti visą žmogiškosios patirties lauką, bet turbūt kiekvienas šios patirties aspektas gali atskleisti žmogaus teisių trūkumus. Ar teisės paskelbimas patirtimi neaptemdo pačios patirties prigimties? Mes taip pat nesakysime nieko apie prieštaravimus ir nesuderinamumą, galinčius supriešpriešinti įvairias teises tarp savęs. Mums nepaprastai svarbu apsvarstyti pačią iki tol griežčiausią šiuolaikinės žmogaus teisių idėjos filosofinę kritiką.

Anksčiau aš pažymėjau, kad didingas šiuolaikinės valstybės pastatas, žmogaus teisių sistema stovi ant labai smailo smaigo: ant žmogiškojo individo, keičiančio gamtą, kad maitintųsi, šis smaigas yra labai kietas ir jį užgrūdino universali ir tvirta, mumyse slypinčio alkano žvėries patir-

tis. Bet turbūt jis yra tiek pat trapus, kiek ir kietas. Bent jau tokia yra didžiausio Locke'o kritiko Davido Hume'o nuomonė. Pastarasis mus ypač domina, nes jam anaiptol rūpi ne „reakcinga" kritika, reikalaujanti savavališkai grįžti prie objektyvaus arba veikiau dogmatiško žmogaus substancijos apibrėžimo. Priešingai, Hume'as pratęsia ir radikalizuoja Locke'o kritiką: jis siūlo vidinę šiuolaikinės sąmonės kritiką.

Taigi pagvildenkime jo Locke'o nuosavybės sampratos kritiką. Jo akimis, Locke'as supainioja nuosavybės idėją ir nuosavybės teisės idėją joms abiem priskirdamas tą pačią kilmę – darbą. Bet, pažymi jis, individo santykis su savo darbo medžiaga nėra toks, kad galėtų pagrįsti nuosavybės teisę. Hume'as sugriauna Locke'o samprotavimų sąrangą: mes negalime tvirtai pasakyti, kad sujungiame ar sumaišome savo darbą dar su kuo nors: tai teisinga tik perkeltine prasme; iš tikrųjų mes tik pakeičiame arba perdirbame tą ką nors[53]. Norėdami nustatyti ryšį tarp individo ir jo padaryto daikto, turime pasitelkti *kitokias idėjas* nei individo, jo darbo ir padirbto daikto idėjos, pavyzdžiui, pastangų, darbininko lūkesčių ir jo žmogiškumo netekties idėjas. Darbas gali pagrįsti nuosavybę tik tada, kai jį lydi arba papildo kiti ne mažiau svarbūs žmogaus sukurto pasaulio elementai. Vadinasi, vieno darbo nepakanka pagrįsti teisę į nuosavybę, netgi jos pradžioje.

Kitaip nei Locke'as, Hume'as griežtai skiria nuosavybę – griežtą ir ilgalaikį savasčių (*possessions*) atskyrimą visuomenėje – ir nuosavybės teisę – taisykles, pagal kurias nuosavybė yra priskiriama ir garantuojama asmenims. Nuosavybė apskritai yra pagrįsta akivaizdžiu ir neatidėliotinu visuomenės interesu, kai tuo tarpu nesuskaičiuojamų formų nuosavybės teisę „dažnai apibrėžia labai lengvabūdiškos pažiūros ir sumetimai", iš tikrųjų „vaizduotės ryšiai"[54]. Visuomenės nauda pagrindžia tei-

[53] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 2: „Of the rules which determine property" (Everyman's Library, 1977, p. 209, pastaba 1).

[54] David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. Selby-Bigge and Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, § 259, pastaba 1, p. 309–310.

singumo būtinybę, kurio išraiška arba forma yra nuosavybė. Taigi Hume'as siekia apversti Locke'o teoremą apie teisingumo ir nuosavybės ryšius[55]. Iš pradžių kyla pagunda manyti, kad Hume'as nuosavybės klausimu laikosi antikinio arba klasikinio požiūrio, kad skirdamas nuosavybės apskritai būtinumą ir naudingumą nuo antikinio ir savavališko pobūdžio taisyklių, kurios ją organizuoja į skirtingus politinius darinius, jis padaro nuosavybę priklausomą nuo *teisingos politikos*, kaip tai darė Aristotelis[56]. Tačiau taip nėra. Iš tikrųjų Hume'as imasi *vidinės* Locke'o metodo kritikos, parodydamas, kad šis nepaiso „idėjų" kalbos, kuri yra svarbiausias jo analizės įrankis, logikos. Negalima susieti individo nuosavybės teisės su kokiu nors daiktu, pasitelkus tarpininku *kokią nors* idėją, šiuo atveju darbo idėją, nes bet kuri idėja neišvengiamai reikalauja kitų idėjų, kurios drauge su ja sudaro žmogiškąjį pasaulį, nes tam tikra prasme visos pagrindinės žmogiškojo pasaulio idėjos sąveikauja. Kad ir kokius įsivaizduotume žmones jų istorijos pradžioje, niekada negalėtume suvokti idėjų prigimties būklės. Locke'as nemato, kad idėjos įgauna formą kaip kokia nors visuomenė, kad konkrečios nuosavybės teisė yra tik viena iš tų idėjų, kurios palaiko su kitomis nuolatinius, būtinus ir vis dėlto kintamus santykius, pagrįstus „vaizduote".

Locke'o klaida dėl nuosavybės yra tik atskiras atvejis vienos klaidos, arba prieštaros, jo filosofijos, kartu žmogaus teisių ir žmogaus intelekto idėjų filosofijos.

Hume'as svarstydamas proto veiklą iš esmės remiasi Locke'u: protas jungia paprastas idėjas, kilusias iš išorinės arba vidinės patirties[57]. Bet jis mano, kad Locke'as nesilaiko šio principo arba jam prieštarauja, ypač

[55] Ten pat, § 145. Plg. Locke, *Esė apie žmogaus intelektą*, p. 475–476. Žr. šios knygos IV skyriaus 6 paragrafą.

[56] Aristotelis. *Politika* / vert. M. Strockis. – Vilnius: Pradai, 1997, 1254a 9; 1260b 37–1261a 9. Apie teisingumą pagal Aristotelį žr. Aristotelio *Nikomacho etiką*, kn. 5.

[57] Hume D. *Žmogaus proto tyrinėjimas* / vert. K. Rastenis. – Vilnius: Pradai, 1995, § 13, 14, 49.

rašydamas apie *power* sąvoką, kuri jam yra pamatinė[58]. Locke'as paprastą *power* grindžia išorinės patirties ir ypač narius ir intelektą žadinančios valios vidinės patirties raida. Iš tikrųjų nė viena patirtis negali duoti pradžios *power* idėjai arba ją pagimdyti[59]. Tai, ką Locke'as nevykusiai vadina *power*, išties yra *necessary connexion*. Ir šį būtiną ryšį dvasia nustato tiktai kartotės arba įpročio dėka: „Todėl šis ryšys, kurį *jaučia* mūsų protas, šis įprastas vaizduotės perėjimas nuo vieno objekto prie jo įprastinio palydovo ir yra tas jausmas arba įspūdis, kuriuo remdamiesi mes susikuriame galios, arba būtino ryšio, idėją. Nieko daugiau šiuo atveju nėra"[60]. Hume'as, atrodo, kartais tvirtina, kad Locke'as adekvačiai nepaaiškina *power*[61] kilmės, kartais, kad ši idėja paprasčiausiai neegzistuoja[62]. Tai reiškia, kad Locke'o *power* idėja apima ir suplaka *dvi* idėjas: idėją nežinomų kokybių, kurios, pavyzdžiui, gali padaryti, kad nematomų dalelyčių judesiai pagimdytų antrines kokybes, ir idėją būtino ryšio tarp pirminės idėjos ir po to einančios idėjos[63]. Šios dvi sąvokos yra visiškai skirtingos: pirmoji, priežasties idėja, yra nereikšminga; tiktai antroji, būtino ryšio idėja, turi prasmę. Kadangi tiktai *power*, kurios aiškią idėją turime, yra *necessary connexion*[64], *power* sąvoka „išskirtinai priklauso sielai"[65], vadinasi, niekaip nenušviečia daiktų prigimties[66].

---

[58] Žr. šios knygos IV skyriaus 3 paragrafą.

[59] Hume D. *Žmogaus proto tyrinėjimas*, § 50–52.

[60] Ten pat, § 59, p. 114. Žr. taip pat Hume D. *Treatise...*, I, 3, § 14, p. 153–170.

[61] Hume D. *Treatise...*, p. 155.

[62] Ten pat, p. 159.

[63] Iš tikrųjų painiava pasiekia kulminaciją, kai Locke'as sako, kad „tos [antrinės] *kokybės*, kurios iš tiesų pačiuose daiktuose yra ne kas kita, kaip galios, sukeliančios mums įvairius pojūčius dėl jų *pirminių kokybių*" (Locke J. *Esė apie žmogaus intelektą*, p. 121).

[64] Hume D. *Treatise...*, I, 3, § 14, p. 166.

[65] Ten pat, p. 164.

[66] Taigi Hume'as atmeta šį pirminių ir antrinių kokybių skirtumą (ten pat, I, 3, § 14, p. 168). Šie du skirtumai pagrįsti ta pačia dviejų *power* sąvokų, neaiškios ir aiškios, painiava.

Taigi šiuolaikinė *potencijos*, arba *galios*, sąvoka sugrąžina tradicinės *substancijos* sąvokos negalias (*impossibilités*), kurias Locke'as taip griežtai smerkė.

Dėl tų pačių priežasčių atmetama Locke'o dorovinių sąvokų, arba mišrių modusų, koncepcija. Tariama, kad šias sąvokas pagimdo žmogaus intelekto galia be jokio panašumo su išoriniais pirmavaizdžiais; tai grynas priežastingumas; tačiau teigiama, kad jas valdo patogumas, tai yra patogumo santykis, būtinas ryšys. Iš šių dviejų teiginių tik antrasis iš tikrųjų suprantamas. Nuosavybės teisėje yra tiktai patogumo santykis tarp keleto idėjų, lygiai kaip gamtos reiškiniuose yra tiktai būtinas ryšys tarp dviejų ar keleto idėjų. Tarp darbo ir nuosavybės yra ryšys, kuris, kaip *necessary connexion* sąvoka, „išskirtinai priklauso sielai", vadinasi, neišvengiamai pasitelkia tam tikrą skaičių jai priklausančių kitų idėjų. Darbininko asmens ir apdorojamos gamtinės medžiagos „realaus" sujungimo arba sumaišymo idėja yra tokia pat neaiški ir nesuprantama kaip „realaus" priežasties veiksmingumo gamtos reiškiniuose idėja ir dėl pačios priežasties. Jei remsimės tik patirtimi, visada susidursime tik su idėjų ryšiais, kuriuos paverte būtinais įprotis ir vaizduotė, vadinasi, būtinais dėl „faktinės" būtinybės.

Todėl, pasak Hume'o, dorovinės sąvokos ne tik jokiu būdu nėra pagrįstos daiktų ir žmogaus prigimtimi, bet ir jų priežasties negalima nei iškelti į dienos šviesą, nei sukurti moksliškos jų dedukcijos: šia prasme jos yra tokios pat absurdiškos kaip ir prietarų idėjos, bet jos yra *naudingas* prietaras[67]. Pagrįstos vaizduotėje, kuri susieja idėjas pagal jų naudingumą ir asociacijas, jos sudaro žmogaus gyvenimui būtinus santykius. Locke'o patogumo sąvoka yra tokia ryški, jog galėtų parūpinti motyvą arba taisyklę savavališkam dorovinių sąvokų sukūrimui, todėl beveik visiškai absorbuoja šį savavališką priežastingumą. Kaip yra nenaudinga ieškoti priežasties už būtinojo ryšio, taip nenau-

[67] Hume D. *Žmogaus proto tyrinėjimas*, § 159.

dinga ieškoti moralinio veiksnio už dorovinių idėjų, kurias jis būtinai palaiko. Vadinasi, beprasmiška norėti susieti „prigimtinę" teisę su individu.

Aš iškėliau mintį, kad galima įžiūrėti panašumą tarp Locke'o teisių dogmatizmo ir jo skepticizmo, arba veikiau idėjų dirbtinumo, ir apskritai panašumą šiuolaikinėje nuostatoje tarp universalaus žmogaus teisių teigimo ir kultūrų įvairovės pripažinimo, savavališko jų moralinių sąvokų pobūdžio: tai du skirtingi būdai, vienas veiksnio požiūriu, kitas stebėtojo požiūriu, teigti, kad žmogus neturi prigimties arba tikslų, kad jis neturi esmės arba substancijos. Tačiau Hume'o kritika mus verčia sutikti, kad žiojėja neperžengiama praperša tarp teisių kalbos ir idėjų kalbos. Locke'o pozicijos nenuoseklumas priklauso nuo to, kad jis taria, jog teisių – prigimtinių teisių, kurios atsiskleidžia gamtiniame būvyje, – idėja nėra tokia pat sąvoka kaip kitos, kad ji nepaklūsta panašumo ir asociacijos dėsniams, patogumo dėsniams, kurie valdo visas kitas žmogiškojo pasaulio idėjas, kad ji tam tikra prasme yra suleidusi šaknis prigimtyje. Locke'o teisės idėjos prasmė nepaaiškėja nagrinėjant teisės idėją: ji yra šis tas daugiau arba kas nors kita nei Locke'o idėja. Atmesdamas įgimtas idėjas, Locke'as nepripažįsta, kad idėjos arba kai kurios iš jų sudaro dalį žmogaus esmės, bet jis išsaugo šios esmės – $X = X$ – vietą, o šios nesamos esmės išraiška yra žmogaus teisės.

Idėjų kalboje skirtingo vardo davimas žmogaus nužudymui nei avies užmušimui yra grynai savavališkas, vadinasi, žmogžudystę pavadinti blogiu arba nusikaltimu yra taip pat savavališka, nors iš tikrųjų žmonės taip dažniausiai ją vadina. Teisių kalba nužudyti žmogų – tai pažeisti jo prigimtinę teisę į gyvybę; tada žmogžudystės pavadinimas blogiu arba nusikaltimu nustoja buvęs savavališkas ir tampa būtinu aktu. Idėjų kalba Locke'ui leidžia iš principo apibrėžti *visas* dorovines sąvokas kaip savavališkas, neturinčias pagrindo žmogaus prigimtyje. Visa idėjų ir moralinių vertinimų plotmė, iš tiesų visut visas žmogiškasis pasaulis, jam yra suspenduotas. Kita vertus, teisių kalba jam leidžia „renatūralizuoti" tuos tradicinio dorovingumo elementus, kuriuos nori išsaugoti, ir „natūralizuoti" naujus elementus, kuriuos nori įdiegti. Negalima būtų sugalvoti

koncepcijos daiktų, kurie pasiūlytų daugiau patogumo ir veikimo laisvės tam, kuris nori pakeisti žmogiškosios pagarbos objektus: visur visas žmogiškasis pasaulis kaip atviras miestas bus nuolankus tokio reformatoriaus valiai.

Hume'as mano, kad tokiai perspektyvai neįmanoma pritarti. Tas, kuris užimtų tokią palankią, iš tiesų tokią prieštaringą, poziciją, jį veikiau papiktintų, jei kas nors galėtų sudrumsti jo pusiausvyrą. Teisės idėja negalėtų išvengti bendro idėjų likimo. Visos idėjos „išskirtinai priklauso sielai", todėl lengvapėdiška ir brutalu suteikti vienai iš jų valdžią prigimčiai. Jeigu yra savavališka daryti skirtumą tarp idėjų, apie kurias svarstome, lyg jos būtų prigimtinės, šiuo atveju tarp prigimtinių žmogaus teisių idėjų ir kitų paprasčiausiai dirbtinių idėjų, tai neprotinga pabrėžti ir dirbtinį idėjų pobūdį. Visos idėjos priklauso tam pačiam pasauliui, „vaizduotės" pasauliui, kuris, trumpai sakant, nėra nei prigimtinis, nei dirbtinis, arba bent jau toks, apie kurį neverta mąstyti taip poliariškai. Reikia daryti skirtumą tik tarp tų vaizduotės idėjų, kurios yra „naudingos", ir tų, kurios paprasčiausiai yra „prietarai".

Locke'o, reformatoriaus arba šiuolaikinio revoliucionieriaus, idėjų skepticizmas derinasi su teisių dogmatizmu. Hume'o, tarkime, šiuolaikinio konservatoriaus, skepticizmas dar radikalesnis, nes jis negaili nė teisių sąvokos ir veda prie dogmatizmo įprastinio gyvenimo arba *common occurrences of life*, kurio įprastas, tačiau ir abstraktus, vardas yra „pragmatizmas" arba „utilitarizmas". Ar reikėtų tada sakyti, kad vienintelis dalykas, turintis galią žmonių pasaulyje, kokį jį aprašo Hume'as, yra tai, ką jis vadina naudingumu? Tai būtų netikslu. Hume'as pripažįsta, kad daug mūsų moralinių sprendimų netgi netiesiogiai nesisieja su naudingumu. Jų šaltinis paprasčiausiai yra *jausmas*, moralinis jausmas, neturintis nieko bendro su utilitariniu ar kitokiu protu. Pavyzdžiui, protas neįžvelgia kraujomaišoje nieko tokio, ką iš esmės reikėtų morališkai smerkti – protas negali nieko aprobuoti ar pasmerkti, – bet *faktas*, *matter of fact*, kad žmonės visuotinai smerkia kraujomaišą. Moralinio jausmo šaltinis yra *frame*, mūsų prigimties, kurios mes ne-

pažįstame, sandaroje[68]. Taigi, Hume'o manymu, žmogiškojo pasaulio sąrangos principas slypi nebe žmogaus teisėse, kurios yra įsišaknijusios alkano ir darbštaus individo sandūryje su gamta, bet moraliniame jausme, kuris nuolatos reiškiasi žmonių visuomenėje. Todėl Hume'o radikalesnis ir tam tikra prasme griežtesnis skepticizmas veda, kaip sakėme, prie daug konservatyvesnio praktinio požiūrio nei Locke'o požiūris.

Be jokios abejonės, Hume'as užbaigia Locke'o idėjų kritiką ir yra griežtesnis bei nuoseklesnis už savo pirmtaką. Tad ar sakysime, kad šiuolaikinis konservatorius yra šiuolaikinio reformatoriaus arba revoliucionieriaus tiesa? Šiaip ar taip, šiuolaikinių demokratinių visuomenių raida nepatvirtina šios hipotezės. Reformatorius jose nepaliaujamai aktyviai veikia, žmogaus teisių principas jose žaižaruote žaižaruoja, pačios maištingiausios ir slapčiausios mūsų prigimties dalys yra linkusios išklausyti gerąją naujieną apie žmogaus teises, kai tuo tarpu konservatorius yra pasmerktas bejėgiškai ironijai, ir jis to vertas, nes, norėdamas pasityčioti iš reformatoriaus projektų, jis liaupsina dabartinę visuomenę, tai yra prieš tai įvykusios reformos rezultatus. Iš tiesų teorinis šiuolaikinio konservatoriaus pranašumas prieš šiuolaikinį reformatorių slepia kritinį silpnumą.

Kaip sakiau anksčiau, teisių kalba yra vienintelė, kuria gali kalbėti su savimi tas, kuris nori organizuoti žmogiškąjį pasaulį nepostuluodamas ir nepriimdamas iš anksto kaip tikros arba autorizuotos tam tikros žmogaus prigimties arba tam tikro dėsnio, pagal kurį jis privalo tvarkyti savo gyvenimą. Žmogaus teisių principas yra vienintelis neturinčio tikslų žmogaus apgalvotas veiklos principas. Pajungti žmogaus teises savavališkam fatališkumui, slopinančiam visas kitas idėjas, vadinasi, panaikinti vietą, kurią Locke'as paliko žmogiškajai esmei. Kai žmogaus teisių idėja tampa tokia kaip kitos, žmogiškasis pasaulis yra ne daugiau kaip lyguma arba beribė padangė, raižoma nuolat kintančių, bet iš esmės visada tų pačių žvaigždynų, kurie yra visiškai vienodi, šios sutvarkytos ir savavališkai

[68] Hume D. *Treatise...*, III, 1, 1, p. 176; Hume D. *Žmogaus proto tyrinėjimas*, § 132, 138, 234–246.

pasirinktos moralinės idėjos, kurias stebėtojas – istorikas, sociologas, antropologas, žurnalistas – gali inventorizuoti ir nepaliaujamai aprašinėti, bet tarp kurių realus žmogus negali rasti jokio veiklos principo. Ši monotoniška ir negyva įvairovė yra filosofo Hume'o pasaulis.

Kas nors gali paklausti, ar „moralinis jausmas" neduoda visiškai patenkinamo veiklos principo? Taip iš tikrųjų būtų, jei šį principą nuoširdžiai mąstytų veikiantis žmogus. Tai, ką jis patiria savo širdyje arba sieloje kaip įsakmų jausmą, kuris diktuoja sprendimą ir veiksmą, filosofas, arba stebėtojas, mato jo tiesoje kaip gryną faktą, kurio protas negali pateisinti. Ši praraja tarp praktinio jausmo ir teorinio proto yra kai kas daugiau ir kai kas kita nei atstumas, kurio iš tiesų neįmanoma visiškai redukuoti, tarp veikiančio žmogaus – piliečio, vienuolio ar įsimylėjėlio – asmeninio įsipareigojimo ir antikinio filosofo abejingo ar kitaip aistringo požiūrio. Nuo vieno ligi kito vedė tiek daug kelių, tiek daug takų! Piliečio ar religingo žmogaus teisybės troškimas, mylimojo *erosas* buvo filosofijos galimybės sąlyga ir maitinančioji ugnis. Nieko panašaus neturi moraliniu jausmu pagrįsta šiuolaikinio konservatoriaus filosofija. Tarp filosofo, arba stebėtojo, požiūrio ir veikėjo požiūrio nėra jokios sąsajos, jokio įmanomo ryšio. Nuo tos akimirkos, kai veikiantis žmogus siekia mąstyti, svarstyti proto šviesoje priesaką (*commandement*) ir vertinimą, kuriuos jam siunčia moralinis jausmas, jis mato juos kaip grynus faktus, kurie negali savyje turėti nei pagrįstumo (*validité*), nei priedermės (*obligation*), nei objektyvių pojūčių. Jo moralinio gyvenimo raida, užuot buvusi orientuota, pataisyta ir palaikyta naujos proto šviesos, iš karto netenka prasmės, yra paralyžiuojama, išgarinama. „Kodėl aš darau tai, ką darau? Todėl, kad moralinis jausmas mane tam kursto. Moralinis jausmas – tai neturintis prasmės faktas. Vadinasi, tai, ką darau, darau dėl nieko arba be tikro motyvo". Realusis gyvenimas visais jo pavidalais yra grynas prietaras. Filosofas arba kiekvienas iš mūsų stebėdamas ir suvokdamas save atsikrato šio prietaro, bet šis atsikratymas neleidžia jam pakilti į aukštesnį arba tikresnį gyvenimą, jis tik paprasčiausiai leidžia jam konstatuoti būtiną šio prietaro pobūdį. Ir šią fatališką paslaptį, kurią jis perprato, turi iškart užmiršti, kai grįžta į gyvenimą, kad veiktų, nes negalima žmoniškai

arba protingai veikti įsitikinus, kad visi mūsų veiksmų motyvai yra gryni faktai, kurių žmogaus protas nesugeba pateisinti. Hume'as įkūnijo šį ankstyvų sutemų momentą, kai Apšvietos amžius, nes jis priėjo pačią šio prietaro kritikos ribą, galų gale turi paklusti jo dėsniams, pripažindamas, kad visos ne tik ano, bet ir šio pasaulio idėjos yra vienodai pagrįstos prietaru, yra vienodai prietarai. Tad Apšvietos amžius išgelbsti savo garbę, tiesą sakant, savo *raison d'être*, t. y. buvimo priežastį, tik pasiūlydamas, be abejo, naudingą, galbūt prietaru pagrįstą skirtumą tarp naudingo prietaro ir paprasto prietaru pagrįsto prietaro.

## XIX

Vėlesnė Europos Apšvietos amžiaus raida sulydė reformatorišką Locke'o ir konservatorišką Hume'o požiūrius. Jis priėmė pirmąjį – teisių dogmatizmo – požiūrį tose visuomenėse, kuriose jis viešpatavo arba bent jau jautėsi galįs daryti įtaką, ir priėmė antrąjį – absoliutaus skepticizmo ir priedermių bei vertinimų *de facto* pobūdžio – požiūrį visuomenėse, kurias jis galėjo tik stebėti arba kurioms iš tikrųjų nenorėjo daryti poveikio. Nepalikdamas nepajudinto akmens, kai reikia kovoti už savo teises arba jų garantijas, Vakarų žmogus dažnai yra nuostabiai pakantus žvelgdamas į visuomenes, kurių gyvensena jam yra svetima: jis netgi atsisako teisės jas vertinti. Taigi skirtingais keliais mes vėl sugrįžtame prie jau antrame skyriuje padarytos pastabos ir iš naujo konstatuojame, kad liberalusis dogmatizmas ir sociologinis, arba antropologinis, reliatyvizmas pasidalija tarp savęs mūsų sielą.

Beje, reikia pažymėti, jog Vakaruose idėjų skepticizmas sustiprina teisių dogmatizmą. Pagal griežtą Hume'o doktriną šis skepticizmas taikosi ir puola taip pat žmogaus teisių sąvoką. Kadangi šis grynai teorinis požiūris yra per silpnas rimtai pulti šį kartu aktyvų ir mąslų požiūrį, teigiantį teises, tad jis pasitelkiamas į teisių dogmatizmo tarnybą, kad būtų atmestos arba diskredituotos moralinės idėjos, kurios rizikuotų sukliudyti kuo plačiau įgyvendinti visas žmogaus teises. Taigi moralinės iš tradicijos paveldėtos idėjos patenka į sunkią padėtį. Ir taip laikomos nemielomis, netgi nepakenčiamomis, nes kai kurie iš jose slypinčių prie-

sakų, atrodo, priešiški žmogaus teisėms, moralinės idėjos, be to, netenka jokio solidumo, kurį iš jų atima skepticizmas, skelbiantis jas beprasmiškomis ir dirbtinėmis. Dogmatizmas ir skepticizmas susitaiko ir sustiprina vienas kitą neįveikiama neapykanta ir panieka įstatymui. Įstatymo priesakai neturi jokio kito turinio, jokio kito siekio, jokios kitos prasmės, išskyrus žmogaus teisių pažeidinėjimą, netgi ir tada, kai jie jau du šimtmečius vis įsakmiau viešpatauja Vakaruose. Susidaro įspūdis, kad jie turi nuolat didvyriškai kovoti su iškrypėlišku prietaru, kuris trokšta juos engti ir kuris atkakliai reiškiasi popiežiaus deklaracijose. Kalbant bendriausiais žodžiais, jis yra sudarytas iš visko, ko pagal moralinę ir religinę tradiciją, kilusią iš Atėnų, Romos ir Jeruzalės, nebuvo galima iš naujo interpretuoti pagal griežtą žmogaus teisių doktriną. Laimei, šis prietaras yra tiek pat silpnas, kiek iškrypėliškas, todėl yra tiek daug didvyrių. Šiandien žmogaus teisių doktrina aršiausiai ir didvyriškiausiai kovoja Jungtinėse Amerikos Valstijose, kuriose ji sutinka mažiausiai kliūčių. Naujajame Pasaulyje Hume'o argumentacija turi mažiausiai šansų būti išgirsta, menkiausias dėmesys skiriamas sudėtingai visumai idėjų, kurios yra sukurtos remiantis patirtimi, sudarančia apsauginę ir maitinančiąją žmogaus gyvenimo terpę. Tuščiuose žemyno tyruose teisių reikalavimas įsiaudrina ir nebesivaldo: kaukiantys pasipiktinimo viesulai išnešioja jau ir taip ploną žmogiškosios tradicijos dirvožemio sluoksnį, *topsoil*, ir žmogaus teisių vardu iš visų pusių yra puolami visi žmogiškojo pasaulio elementai.

## XX

Kad ir koks įspūdingas ir įtakingas būtų vienašališkas teisių teigimas, būdingas Jungtinėms Valstijoms, tam tikra prasme paženklindamas Locke'o pergalę prieš Hume'ą, šiuolaikinė sistema yra pagrįsta įtampa, numatančia tam tikrą pusiausvyrą tarp teisių teigimo ir idėjų kritikos. Švietimo peizažas apima šiuos du polius – žmogaus teises ir žmogaus intelekto idėjas, – kurios vėliau gauna kitokius vardus, pavyzdžiui, „ideologija“, „vertybės“, „kultūra“. Tokia yra dviguba teisės ir idėjos determinacija, kuri randasi iš žmogiškosios esmės atmetimo; to-

kia yra dviguba determinacija, kurią pagimdo žmogiškosios substancijos analizė. Nors ir įvairiai suprantama, ji apimdavo ir, taip sakant, įgyvendindavo žmogaus fenomeno vienybę: būti *substancija* apskritai ir *tam tikra* substancija yra tas pats. Substancija buvo sintezė ir sintezės teigimas. Analizė teisių ir idėjų terminais suskaldo šią sintezę, kuri yra natūrali tiek, kiek reali substancija – žmogus arba žmogaus prigimtis.

Šis suskaldymas turi du aspektus. Jį sudaro padalijimas į teises ir idėjas ir teisių bei idėjų daugybės išplėtojimas. Idėjų skaičius yra neribotas, nes jos neturi savo modelio, vadinasi, savo ribų gamtoje, nes žmogaus intelektas jas kuria savavališkai: šiuolaikinis žmogus su dideliu malonumu stebi, kas jam atrodo kaip neišsemiama „vertybių“ arba „kultūrų“ įvairovė. Teisių skaičius yra taip pat neribotas, ir tai liudija jų nuolatinis daugėjimas per du pastaruosius šimtmečius. Atrodo, kad kažkas trukdo sakyti *ši* žmogaus teisė, kai yra arba buvo visai natūralu sakyti *ši* žmogaus prigimtis. Žmogaus teisės išsaugo šiek tiek daugiau sintezės, nei žmogaus intelekto idėjos. Kad ir kokie nesantūrūs būtume apibrėždami ir reikalaudami „naujų teisių“, jos nėra tokios „neapibrėžtos“, ir nėra jų tiek daug kiek idėjų. Teisės visada išsaugo tam tikrą ryšį su tuo, kas pirmiesiems šiuolaikiniams filosofams buvo pamatinė *teisė*, kitų teisių šaltinis: išlikimo teisė. Net jeigu *ši* teisė neišvengiamai pliuralizuojasi žmogaus *teisėse*, ji tam tikru būdu, kaip pažymėjau anksčiau, išsaugo esmės arba substancijos vietą. Esant šiuolaikinei valdžiai, tai yra analizės valdžiai, ji yra sintetiškiausia, vadinasi, ir stipriausia instancija.

Bet teisė išsaugo prigimties vietą tik užimdama prigimties vietą. Todėl, ko gero, nėra teisinga vadinti filosofines žmogaus teisių doktrinas posakiu „šiuolaikinė prigimtinė teisė“. Iš tikrųjų šiuo atveju daiktavardis „praryja“ būdvardį, kuris turi jį apibūdinti: žmogaus teisės užima žmogaus prigimties vietą. Jei kalba pasidarė dviprasmiška, dėl to, be abejo, kaltas būdas, kuriuo teisės pakeičia prigimtį. Teisės atsiskleidžia ir dėl to tampa realios situacijoje, kurią mūsų aptariami filosofai vadina „prigimtine būsena“. Šioje būsenoje „žmonės“ dar neišplėtojo savo žmogiškumo; jie dar nepažįsta religijos, politikos, visuomenės, šeimos, mokslų ir menų, bet jie jaučia poreikį išlikti ir jie gali tai padaryti savindamiesi žemės vaisius. Šioje ikižmogiš-

koje būsenoje atsiskleidžia jų teisės, žmogaus teisės: teisės į gyvenimą, laisvę, nuosavybę. Žmogaus teisės atsiskleidžia ir tampa realios tada, kai laukiniai prigimtinės būsenos gyventojai dar neturi jokių idėjų apie „žmogų" ir netgi „žmogaus" idėjos. Jų teisės atsiskleidžia ir tampa realios, nors ir nėra idėjinio ryšio su savimi ir išorine gamta, nėra ryšio, iš kurio manytina rasis teisių, kontrakto ir netgi paties žmogaus idėjos. Bet kaip pavadinti šį beidėjišką savo ryšį su savimi, ryšį, kuris vyrauja iš prigimties ir kuris apibrėžia ją? Kaip ir kokia teise galima duoti vardą šiam ryšiui, kuris yra kurčias ir aklas, nes yra ankstesnis už tikrai žmogišką idėjos šviesą? Mes žinome, kad šį ryšį, kuris yra pagrįstas buvimo savimi – *self* – jausmu, Locke'as vadina savęs turėjimu. Žmogui yra būdingas savęs turėjimas. Arba veikiau būti savo paties savininku yra tylus ir neperregimas branduolys, išsiskleisiantis žmogaus teisių deklaracijoje; žmogus yra tas, kuris skelbia savo teises.

Prigimtinės būsenos sąvoka yra itin svarbi proto istorijoje, nes atskleidžia ir į žmogaus interpretavimo centrą iškelia galimybę, kurios nepastebėjo tiek filosofinė, tiek religinė tradicija, būtent beidėjiško, neintelektualaus mąstymo galimybę. Pastaroji yra žmogaus teisių galimybės sąlyga. Kad žmogaus žmogiškumas galėtų būti jo teisėse, būtinai reikia, kad jis būtų visų savo idėjų autorius, kad neturėtų idėjų „iš prigimties" arba, techniškai kalbant, neturėtų „įgimtų idėjų". Jei būtų kitaip, jei žmogus turėtų idėjų, kurių autorius būtų ne jis, visų pirma reikėtų išsiaiškinti, kokios žinios apie jį patį ir jo dalią slypi jose arba ką jos reiškia. Jo teisių teigimas priklausytų nuo objektyvios idėjų tvarkos pripažinimo. Žmogus galėtų turėti teises jo paties idėjų arba to, ko jos objektyviai jį moko, ribose bei priklausomai nuo jų specifikacijos, tačiau tuo atveju negalėtų būti „žmogaus teisių".

## XXI

Turėdami galvoje du substancijos analizės rezultatus, būtent „prigimtines" teises ir „dirbtines" idėjas, mes nustatinėdami jų santykį nesiliaujame svyravę tarp prieštaravimo ir panašumo. Taip yra todėl, kad mes stengiamės būti ištikimi sudėtingam reiškiniui. Bet ar nebūtų įmanoma rasti vieningą sprendimą dėl šio santykio?

Jau keletą kartų esu pabrėžęs šiuolaikinių demokratijų dvasiai būdingą kontrastą tarp reformatoriško aktyvizmo, deklaruojančio visuotines teises, ir mokslinio pasyvumo, prisidengiančio kultūrine įvairove. Be abejo, būtų netgi keista, pavyzdžiui, dėl asmens teisių atšaukti moterims Vakaruose suteiktą dalią ir dėl aukščiausio kiekvienos kultūros savitumo priimti tą likimą, kurį moterys patiria islamo kraštuose. Tie, kurie protestuoja, kad tokiai nuostatai būdingas loginis prieštaravimas ir moralinė klaida, o tai vienodai nesuderinama, neabejotinai dirba naudingą darbą pilietinio auklėjimo labui. Bet tai, kas aiškiai kelia pasipiktinimą doro piliečio akims, netenka to aiškumo skrupulingo filosofo akyse. Apgailestaudamas, su pasibjaurėjimu jis išskiria gilaus bendrininkavimo tašką tarp abiejų ginčą keliančių teiginių: žmogus yra būtybė, turinti teises, ir žmogus yra kultūringa būtybė. Prastuomenės demokratas, vienodai garsiai šaukiantis abu šiuos šūkius, išsako tiesą, kurios nepajėgia suprasti.

Šis sudėtingumas siekia toliau nei neigiamas sudėtingumas, kurį mes jau parodėme: abu teiginiai vienodai ir vienu metu yra atsiradę iš „substancinio“ žmogaus apibrėžimo atmetimo. Jie ne tik atmeta tą pačią tezę, bet ir ją teigia.

Teisių doktrina ir kultūros teorija vienodai iš anksto pripažįsta tai, ką pirmoji vadina prigimtine būsena. Kultūringa būtybė, kuri yra žmogus, kaip mums sakoma, iš anksto pripažįsta, kad pagal kultūrinį apibrėžimą galima apibūdinti ikikultūrinę būseną, kuri, žinoma, niekada nėra aktuali, tačiau kuri tam tikra prasme yra reali, jei yra sąlygos sukultūrėti. Abiem atvejais žmogus pereina iš prigimtinės arba ikikultūrinės būsenos į pilietinę arba į kultūrinę būseną. Iš tikrųjų, koks „kultūrinis kūrinys“ yra įspūdingesnis nei visuomeninis susitarimas? Jei žmogus dėl visuomeninio susitarimo gali būti sąmoningas ir suverenus teisingos santvarkos, kuri gerbia ir gina jo teises, kūrėjas, manoma, kad jis yra taip pat kūrėjas, galbūt ne toks apsišvietęs, galbūt sugedęs, ir ne tokių palankių santvarkų. Vos tik visuomeninio susitarimo santvarka ir kitos santvarkos yra vienodai tokio kūrybinio akto kūrinys, dedamas lygybės ženklas tarp visų santvarkų, kurios tampa įvairiomis kultūromis, iš kurių

susidaro žmogiškoji scena. Žmogaus teisių teoretikai, kurie taip pat yra visuomeninio susitarimo teoretikai, taria ir teigia šią kūrybinę žmogaus valios galią, dėl kurios žmogus netrukus bus apibrėžtas kaip kultūringa būtybė ir, ko gero, bus atsigręžta prieš žmogaus teises ir visuomeninį susitarimą. Tokiame kontekste Nietzsche priklauso tam pačiam politiniam ir dvasiniam sąjūdžiui, kaip Hobbesas, Locke'as ir Rousseau[69].

Taigi abu teiginiai – žmogus yra būtybė, turinti teises, ir kultūringa būtybė – kondensuoja tą pačią, bet skirtingai apibūdintą minties raidą. Žmogus iš pradžių suponuojamas jo neapibrėžtume, jo numanomo žmogiškumo būsenoje arba beidėjiškame savęs mąstyme; paskui savo jėgomis jis išeina iš to neapibrėžtumo ir aiškiai apibrėžia bei realizuoja save. Pirmuoju atveju jis atpažįsta ir paskelbia savo teises, kurių gynybą jis parengia; antruoju atveju jis suteikia pavidalą savo žmogiškumui atsistodamas po specifiniu įstatymu, ko gero, mažai gerbiančiu jo teises. Įstatymo specifiškumas ne mažiau nei teisių bendrumas arba universalumas išreiškia bendrą žmogaus galią savo žmogiškumui ir ją išreiškia tuo akivaizdžiau, kuo jis yra ypatingesnis ir labiau varžantis. Galbūt todėl pažangūs demokratai, kuriems ši galia kelia ypatingą entuziazmą ir kurie nekantriai pakelia menkiausius suvaržymus tų santvarkų, kurių piliečiai jie yra, dažnai rodė palankumą kruviniausioms egzotiškoms santvarkoms. Savo ištobulintu žiaurumu generolas Tapioca bemat duoda suprasti, kokį poveikį turi ši žmogaus galia jo būties sąlygoms, jo gebėjimui būti savo paties autoriumi, gebėjimui, kuris pagrindžia niekada nesiliaujančius vis naujų teisių reikalavimus tėvynėje. Voltaire'as, taip piktinęsis Calaso dalia, pakančiai ir netgi atlaidžiai žiūrėjo į japonų kankinimus.

Kas mano, kad šis pavyzdys yra nevertas filosofijos, gali atsigręžti į Voltaire'o priešą, giliausią šiuolaikinės demokratijos filosofą Jean-Jacques'ą Rousseau, kuris, pasitelkęs kiek įmanoma bendresnę valią, nori įdiegti kiek įmanoma savitesnį politinį darinį.

---

[69] Žr. šios knygos VI skyriaus 3 paragrafą.

XXII Žmogus yra būtybė, turinti teises; žmogus yra kultūringa būtybė. Šiedu teiginiai atsirado ištirpus substancijos sąvokai. Užtat jie kondensuoja raidą tokios minties, kuriai substancijos arba žmogiškosios prigimties sąvoka atrodo griozdiška ir tuščia, nenaudinga ir klaidinanti. Ši minties raida yra judėjimas nuo neapibrėžtumo prie apibrėžtumo. Kai mintis juda prie prigimtinės būsenos, prie beidėjinio savęs mąstymo, žmogiškosios prigimties sąvoka jai atrodo pernelyg išbaigta, turtinga ir apibrėžta: ji pančioja, stabdo minties raidą. Kai mintis juda prie apibrėžtumo, prie specifikuotos ir garantuotos teisės, prie realios, vadinasi, ir savitos kultūros, žmogiškosios prigimties sąvoka jai atrodo pernelyg miglota ir neapibrėžta: ji taip pat pančioja ir stabdo minties raidą. Taigi abiem kryptim žmogiškosios prigimties sąvokos vartosena, atrodo, reiškia savavališką minties raidos sustojimą.

Taip yra todėl, kad žmogiškoji prigimtis arba substancija mūsų kontekste yra reali to, kas konkretu, ir to, kas bendra, sintezė. Prigimtis, kuri yra bendra, yra reali tik tada, kai ji konkreti. Konkretumo aspektas glaudžiai ir neatskiriamai drauge egzistuoja su bendrumo aspektu. Ištirpus substancijai, abu šie aspektai virsta dviem negalinčiais drauge egzistuoti momentais; jie būtinai turi eiti vienas po kito. Beje, abu momentai nėra stabiliai identifikuojami. Prigimtinės būsenos negalima paprasčiausiai teigti kaip konkretumo arba kaip bendrumo momento. Abu momentai pasikeičia savo loginiais ženklais[70]. Jei prigimtinė būsena teigiama kaip konkretumo momentas, prigimtinio individo momentas, pilietinė būsena yra apibrėžiama kaip bendrumo, bendro dėsnio arba valios, momentas. Bet prigimtinė būsena gali būti apibrėžta kaip rūšinė bendrybė ir tada pilietinė būsena yra apibrėžiama kaip konkretybė, pavyzdžiui, kaip ši kultūra. Pirmoji sąsaja atitinka praktinį, antroji – teorinį požiūrį.

Apsvarstę antrąjį požiūrį, suprasime, kad abiejų momentų atskyrimas turi didesnį poveikį žmogiškojo pasaulio supratimui. Iš tikrųjų,

---

[70] Žr. šios knygos I skyriaus 5 paragrafą.

ištirpus substancijai, protas, stebėdamas žmogiškąjį fenomeną, nebemato visuotinumo *buvimo* konkretume. Jis mato rezultatą tam tikro vyksmo, kurį reikia atkurti, būtent priežasčių grandinę, kurios dėka numanomas visuotinumas tapo aiškus ir realus dėl konkretumo. Šią grandinę įvairiais būdais aprašo skirtingi žmogaus mokslai. Antrame skyriuje mes tyrinėjome labai įdomų sociologijos atvejį. Sociologinis požiūris, pripažįstantis vyksmą, kuriame kitados buvo matyti buvimas, yra toks turiningas, jog gali be mokslinio aparato valdyti iš pažiūros spontaniškiausias šiuolaikinio žmogaus reakcijas. Susidūrę su epizodu arba poelgiu, kuris kitados būtų sukėlęs šūksnį: „Tai tik dar vienas pokštas!“, šiandien su juntamu pasitenkinimu sakoma: „Tai visuomeninis faktas!“

Pasitelkti žmogiškąją prigimtį kaip pagrindą ir paaiškinimą, vadinasi, sutrumpinti kelią nuo neapibrėžtumo prie apibrėžtumo, vadinasi, paralyžiuoti šiuolaikiniam žmogui būdingą analitinę mintį ir ją pastatyti priešais realybę, kuri, sujungdama viename buvime visuotinybę ir konkretybę, visada yra per daug arba per mažai apibrėžta. Žmogiškoji prigimtis yra tiktai faktas, paliekantis žmogaus dvasią buką ir nepatenkintą[71].

Žinoma, taip suvokta žmogiškosios substancijos sąvoka neperžengia analitinės minties, svarstančios teises ir idėjas, ribų. Jos sintezės galia buvo sąmoningai ir radikaliai sugriauta. Galbūt šios sąvokos pirmykštės prasmės atkūrimas įveiks analitinės minties prieštaravimus, šiuolaikinio suvokimo kliūtis. Tačiau faktas, kad šiuolaikinė filosofija iš tikrųjų niekada nenagrinėjo šio kelio. Ji ieškojo sintezės visai kita linkme.

---

[71] Kantas rašo: „Pavyzdžiui, substancija, pašalinus juslinį pastovumo apibrėžimą, reikštų tik kažką, kas gali būti mąstoma kaip subjektas (negalėdamas būti niekieno predikatu). Iš šio vaizdinio aš nieko negaliu išgauti, nes jis man visai nenurodo, kokius apibrėžimus turi daiktas, kurį reikia laikyti tokiu pirmuoju subjektu“ (Kantas I. *Grynojo proto kritika*, p. 164–165). Žr. taip pat „patyrimo analogijas“, „substancijos pagrindinį teiginį“ (ten pat, p. 184–188) ir „apie grynojo proto paralogizmus”, „substanciškumo paralogizmus” (ten pat, p. 292–300).

XXIII Aš visai neturiu čia galvoje Kanto filosofijos. Pastaroji, teisybė, yra nepaprastai pedantiškas „sintezės“[72] problemos apmąstymas. Galima būtų sakyti, kad ji apskritai yra vien tik tai. Galbūt dėl šios priežasties yra sunku pasakyti, ar ji galutinai išsprendžia, ar tiktai svaiginamai pagilina šią problemą. Ar jos aukščiausias spekuliatyvus taškas, „transcendentiškumo“ įvedimas, nėra būdas rasti keblumui, kuris jai teko kaip palikimas, pavadinimą ir paskui jį paskleisti visose žmogiškojo *Aš* sudedamosiose dalyse? Visos paveldėtos ir Kanto išsaugotos sąvokos tarnauja naujam transcendentiškumo ir empiriškumo poliariškumui. Tai, kas radosi poetišku ir, drįstu sakyti, vaizdingu būdu iš prigimtinės ir pilietinės būsenos, žmogiškumo prielaidos ir žmogiškumo apibrėžimo poliariškumo, randa savo apibendrintą, radikalizuotą ir nebūdingą išraišką naujajame poliariškume, kuris mažiau jaudina vaizduotę ir todėl atrodo griežtesnis. Transcendentiškumo sąvoka, ieškodama išeities gilumoje, įveikia paveldėtą dvilypumo keblumą ir kondensuoja abu prielaidos bei apibrėžimo momentus, iškelia empiriškumą, gryną, prasme nepasižymintį faktą, nes jam nebūdingas tikras visuotinumas[73]. Mes matėme, kad ankstyvoji šiuolaikinė filosofija realų konkretybės ir visuotinybės sambūvį substancijoje pakeitė dviejų prielaidos ir apibrėžimo momentų nuoseklia seka. „Metafizines“ substancijos priežasties paieškas Kantas dabar pakeičia patirties galimybės sąlygų tyrinėjimu. Šiuolaikinis žmogus, kuris jau nebe „prigimtinis“ žmogus, turi elgtis „lyg“ būtų pilietis; kalbant bendriau ir radikaliau, jis turi elgtis, „lyg“ turėtų realią patirtį. Jis nėra tikras pilietis, nes jo pilietiškumas toli gražu nėra jo prigimties išraiška ar tikslas, bet tiktai įrankis, priemonė užtikrinti tai, ką atrado kaip savastį prigimtinėje būsenoje, būtent teises, žmogaus teises, ir jo „realios“ patirtys nekelia tikro susidomėjimo, nes vienintelė nuo šiol įdomi ir tikra yra patirtis, susijusi su jos galimybės sąlygomis. Ji

[72] Žr., pavyzdžiui, *Grynojo proto kritikos*, „Pagrindinių teiginių analitikos“, antrą skyrių „Visų grynojo intelekto pagrindinių teiginių sistema“, ypač antrą ir trečią skirsnius.

[73] Žr. abu *Grynojo proto kritikos* „Įvadus“.

yra tokia pat neįmanoma ir netgi dar labiau neįmanoma nei grįžtis į prigimtinę būseną. Ar būtų galima mąstyti kaip įmanomą patirtį, apimančią patirties galimybės sąlygų visumą, patirtį, apimančią, žinoma, ne kosmoso visumą, kuri kaip „nuosekli sintezė“ yra neapibrėžta[74], bet vis dėlto objektyvią sintezę – *pasaulio* patirtį? Visai nenuostabu, kad gilų Kanto apmąstymą lydėjo „sintetinės“ minties plėtra, kuri tam tikru laiku buvo vadinama „egzistencializmu“ ir kurią aš čia noriu aptarti.

Aš galiu pasiūlyti tik labai glaustą didelio šiuolaikinės filosofijos sąjūdžio apžvalgą. Šiuolaikinė filosofija nekaip jautėsi dėl būtinybės ir negalimybės „grįžti į prigimtinę būseną“. Egzistencializmas pačiame jėgų suklestėjime stengėsi parodyti abiejų bendras šaknis. Jis pradeda nuo to, jog sustiprina dualizmą ir įtampą tarp prielaidos ir apibrėžimo, tarp numanomo ir aiškaus žmogiškumo. Jo išeities taškas, jei norite, – šiuolaikinės filosofijos laimėjimai. Bet ten, kur jo pirmtakai sutrikdavo, egzistencializmas rado pasitikėjimą savimi ir pakilo lyg ant sparnų. Žmogus skatinamas suprasti, kad šis procesas yra tai, kas verčia jį būti tuo, kas jis yra, arba veikiau, kad jis tikrai „egzistuoja“, kai suvokia šį procesą, kai susilieja su šiuo procesu, kuris tapo įsisąmonintas. Dabartinė samprata numato žmogaus žmogiškumą, bet šis numatytas žmogiškumas niekada neprisistato ir neprisistatė sau pačiam: jis yra aktyvus tik tarpininkaudamas ir pasitelkęs teises, kurios yra skelbiamos, ir kultūrą, kuri yra paverčiama teorija, ir slaptus priežastingumus, kuriuos atranda žmonių mokslas. Jis veikia galiojant vienam iš šių trijų apibrėžimų, kurie jį numato, bet nepristato, ir kurie netgi kliudo jam būti pristatytam sau pačiam. Už ištobulintos civilizacijos scenos vis dažniau slepiasi numanomas ir snaudžiantis latentinis žmogiškumo pobūdis. Kad šiuolaikinis žmogiškumas galėtų būti laisvas, galingas ir išmintingas, jis turi remtis aktyviu savo paties užmiršimu. Apibrėždamas save kaip būtybę, turinčią teises, ir kaip kultūringą būtybę, šiuolaikinis žmogus yra parazitas savo slapto antrininko, kuris sugeba kurti kultūrą, vienintelį teisių įvairovės šaltinį, ku-

---

[74] Žr. pirmąją grynojo proto antinomiją. – Ten pat, p. 313–320.

ris, nors ir nėra esminis, užima esmės vietą ir parodo jos veiksmingumą. Ir šį numanomą ir snaudžiantį antrininką egzistencializmas nori iškelti į dienos šviesą. Užuot iškėlęs ir teigęs save, jis tik numano save, arba teigia save tik numanydamas save, šiuolaikinis žmogus gyvena pripažindamas organišką nesąžiningumą, struktūrinį neautentiškumą. Kaip veikėjas arba stebėtojas, pilietis arba mokslininkas, jis mobilizuoja emfatinį „žmogaus teisių", „kultūros", „socialinių" arba „psichologinių priežasčių" – „visuomenės" arba „nesąmoningumo" – objektyvumą, tiek parazitinių teiginių, tiek vieno teiginio kaukių, kad jis neva būtų teisingas! Tam, kad teigtų save ten, kur jis taria save esantį numanomą ir snaudžiantį antrininką, turi griežtai susiimti ir, išsivadavęs nuo savo praeities, dabarties ir savo motyvų, projektuoti save į ateitį.

Žinoma, negali būti klausimo apie grįžimą prie geros, senos „žmogaus prigimties". Ji taip pat yra savanaudiškų iliuzijų puokštės dalis. Tai, ką reikėtų pasitelkti teiginiui, kuris galiausiai būtų teisingas, turėtų būti ne senoji esmė arba substancija. Ankstyvosios filosofijos, kuri gerai nežinojo, ar ji teigia žmogaus prigimties nebuvimą ar tiktai jos nepažinumą, dviprasmybė naikino bet kokį minties sąžiningumą: žmogaus esmė arba prigimtis kartu atmetama ir vėl prisimenama, ir ji negali būti niekas daugiau, o tik grynas beprasmis faktas, neperregimas ir nebylus *frame* – rėmas – neaiški priežastis, vadinasi, brangi akademikams, dar viena iš tikslių priežasčių, kurias tyrinėja humanitariniai mokslai. Žmogaus prigimtį drauge su žmogaus teisėmis ir kultūra būtina ryžtingai atmesti. Numanomas ir snūduriuojantis branduolys, kurio žmogaus prigimtis, „psichologijos" saugoma liktiniu ir iškraipytu pavidalu, o žmogaus teisės ir kultūra yra tik klaidinančios objektyvacijos, turi galų gale tapti aiškus, galų gale rasti išraišką ir esatį (*présence*).

Šiuolaikinė sąmonė (man atrodo, kad aš parašiau šią knygą tik tam, kad ją pagrįsčiau) randasi sau pačiai dviem etapais: nežinomojo *X* prielaidos etapu ir nežinomojo *X* objektyvizacijos etapu. Egzistencialistinis projektas iškyla iš staigaus šio dualizmo arba dvilypumo suvokimo. Jo reikalas dualizmą paversti vienove, dvilypumą – sąžiningumu arba autentiškumu labai ryžtingai teigiant nežinomąjį *X*, kuris šįsyk galų gale

apgaulingai nesusilies nei su esme, nei su teisėmis, nei su kultūra. Žinoma, egzistencializmas negali būti humanizmas, nes nežinomasis *X* yra ***absconditus***, arba ***absconditum***, kuriam (žmogui arba daiktui) žmogiškoji būtybė, trumpai tariant, yra tik labiausiai tikėtina ir kartu labiausiai apgaulinga objektyvacija. Be to, autoriai egzistencialistai svarstydami apie tai, kas yra jų tyrimų ar dėmesio centre, kalba ne apie žmogų, bet apie ***pour-soi***, arba apie ***laisvę***, arba apie *Dasein*. Žinoma, tam iš jų, kuriam senasis žmogus yra gyvas lavonas, ***pour-soi*** yra tik dar vienas atsitiktinis drauguižis, dagys, išaugęs ant seno prospekto šaligatvio. Bet rimčiausias iš šių autorių suprato, kad jeigu vieną dieną žmogus privalo pagaliau galėti ***būti***, tiksliau privalo būti ne „žmogus", *Dasein* turi egzistuoti savo tikru ir autentišku santykiu su ***pasauliu***, santykiu, kuris yra tikra sintezė. Egzistencializmas randa priėjimą prie sintezės kurdamas *Dasein* ir pasaulio sąvokas, buvimo pasaulyje ir pasaulio pranokimo sąvokas[75]. Šiuolaikinis sveikas protas mielai tyčiojasi iš šių sąvokų ir šios kalbos. Veržimasis į vienybę visada atrodo juokingas patenkintai daugumai. Bet šiomis sąvokomis ir su jomis susijusiais tyrinėjimais šiuolaikinė sąmonė parodė didvyriškiausias pastangas, kad įveiktų savo dvilypumą. Čia slypi Martino Heideggerio didybė.

[75] *„Die Frage erhebt sich: wie ist so etwas wie Welt in seiner Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich? In welcher Weise muss Welt sein, damit das Dasein als In-der-Welt-sein existieren kann?"* (Heidegger M. *Sein und Zeit*, § 69 c).

Penktas skyrius

# VALIOS TRIUMFAS

I Galbūt skaitytoją stebina tai, kad, mėgindami aprašyti šiuolaikinę sąmonę, laisvei[1] paskyrėme tik vieną paragrafą. Laisvė, atrodo, yra ryšys tarp bendrosios sąmonės bei politinio gyvenimo – argi šiuolaikinė istorija nėra laisvės iškovojimo istorija? – ir filosofinio darbo: ar šiuolaikinė filosofija su visomis savo skirtingomis atmainomis nėra visada laisvės filosofija, ar ji neleidžia įžiūrėti ir perprasti žmogaus, apibrėžiamo kaip „prigimtis", perėjimo prie žmogaus, apibrėžiamo kaip „laisvė"? Šio žodžio prasmės platumas, jo niuansų įvairovė, jo keliamų jausmų stiprumas yra toks turtas, kurio atsisakyti būtų neprotinga, paprasčiausiai norint pabrėžti savo panieką arba bodėjimąsi kitur vartojamu žodžiu. Tačiau laikyti šią sąvoką svarbiausia mūsų tyrinėjime mus verčia rimtesnis motyvas.

Tuo metu, kai laisvės sąvoka išeina į pirmąją filosofinio ir politinio gyvenimo gretą, ji patiria vidinį lūžį. Iki XVII amžiaus ji buvo neatsiejama nuo vienokios ar kitokios laisvosios valios atmainos. Pradedant nuo mąstytojų, kurie atskyrė šiuolaikinę laisvę nuo politinio liberalizmo teoretikų, laisvės sąvoka visiškai atsiskiria nuo laisvosios valios sąvokos ir netgi atsigręžia prieš ją: Hobbesas ir Locke'as, ne mažiau kaip Spinoza,

---

[1] Žr. šios knygos II skyriaus 11 paragrafą.

[2] Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 21; žr. taip pat jo laišką Newcastle'o markizui: „Apie laisvę ir būtinybę" (*Oeuvres*, 11/1, trad. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993); Locke J. *Esė apie*

teigia žmogaus veiksmų būtinumą[2]. Mes būtume netikslūs aprašydami tai, kas įvyko, jei sakytume, kad filosofai atmetė ir paneigė laisvę tą pačią akimirką, kai pasiūlė laisvę žmogui arba jam jos pareikalavo. Kaip paaiškinti tokį keistą reiškinį?

## II

Pradėjus nuo tam tikros datos ir dėl priežasčių, kurias turėsime išsiaiškinti, ėmė atrodyti, kad laisvosios valios sąvoką yra apnikę vidiniai prieštaravimai. Ji apibūdina žmogų kaip pasižymintį laisva prigimtimi ir apibūdina jo prigimtį kaip apdovanotą arba pasižyminčią laisve. Pagal tokią koncepciją prigimtis yra substantyvas arba substancija, o laisvė yra kokybė, substancijos galia[3], arba substantyvo predikatas. Prigimtis aprėpia laisvę; ji yra stipresnė už laisvę. Taigi ji neigia laisvę. Šiuolaikinė filosofija, neigdama laisvąją valią, neigia šį neiginį ir išlaisvina laisvę.

Laisvos valios koncepcija iš tikrųjų teigia žmogaus laisvę, bet tiktai ligi tam tikros ribos. Žmogus yra laisvas tik savo prigimtyje ir tik per ją; jis negali pasirinkti savo tikslų, kurie įrašyti jo prigimtyje[4]. Vadinasi, jo prigimtis įsiterpia tarp žmogaus ir jo laisvės. Siūlymas išlaisvinti laisvę veda į prigimties išsekinimą, substancijos suardymą, esmės sunaikinimą.

Bet ar nuolatinio prieštaravimo, slypinčio laisvos prigimties sąvokoje, atradimas indukuoja šiuolaikinį projektą ar veikiau šiuolaikinis projektas iškelia ir sukuria šį prieštaravimą? Be to, apie kokį išlaisvinimą galima kalbėti, jeigu jis prasideda žmogaus veiksmų būtinumo teigimu?

Tradicija tam tikrais atvejais skyrė vieną nuo kitos prigimtį ir laisvę, prisidengusias dvigubu valios ir proto aspektu[5]. Galima sakyti, kad šis

---

*žmogaus intelektą*, II, 21, § 8–18; Spinoza B. *Etika* / vert. R. Plečkaitis. – Vilnius: Pradai, 2001, d. 1, priedėlis; d. 2, 35 teor. past.; d. 2, 48 teor.

[3] Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 83, art. 2.

[4] Aristotelis. *Nikomacho etika*, 1111b, 1112b.

[5] Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 91, art. 2.

trūkis platėdamas sugriovė didingą statinį. Bent jau šis skyrimas suteikė galimybę būsimam antpuoliui. Bet ikišiuolaikiniame etape įskilimas negalėjo išaugti iki plyšio. Kažkas stipresnis už prigimtį ir laisvę laikė drauge jas abi. Laisva prigimtis kaip ir nelaisva prigimtis buvo du skirtingi būtybės tos pačios sąlygos modalumai. Taigi ne prigimtis erzino laisvę, o veikiau antgamtiškumas, tai yra Dievas, suverenus malonės dalytojas. Tad laisvės prasmė buvo tyrinėjama jos santykių su Dievo malone kontekste. Beje, konfrontacijoje su Visagaliu laisvė sustiprėjo; dvikovoje su Tuo, kuris bus Tas, kuris bus, ji išaštrino savo špagą. Teologas galbūt pasakytų, kad iš ilgų grumtynių su Dievo malone laisvė išėjo per stipri prigimčiai. Bet tai teologų mintys.

Kad ir kaip ten būtų, net jeigu galutinės laisvės ir prigimties atotrūkio priežastys mums yra nesuprantamos, mes galime pabandyti aprašyti, kas atsitiko. Ypač galime pabandyti suprasti, kodėl žmogaus laisvės teigimas prasidėjo nuo žmogaus veiksmų būtinumo teigimo.

Kai dėl savo prigimties žmogus palieka gamtą arba kūriniją, jo laisvė semiasi savo motyvus iš gamtos; laisvės požiūriu gamta yra galimų motyvų visuma arba suma. Tad laisvės puoselėjimas taip glaudžiai priklauso nuo pasaulio, jog nematyti, kaip ji gali išsilaisvinti nuo pasaulio, kaip gali iškilti virš gamtos: ji gyva vien gamta. Tačiau kiekvieno kūno ryšiai yra palyginti silpniausios vietos; ir šiame dideliame žmogiškosios tvarkos kūne laisvės ir gamtos ryšys yra palyginti silpniausia vieta. Šis ryšys, žiūrint į jį *sub specie naturae*, yra žmogaus tikslas arba veikiau tikslai; žiūrint į jį *sub specie libertatis* – tai žmogaus laisvės motyvai. Šiuolaikinė filosofija nukreipia savo ataką prieš šiuos du susijungimo aspektus. Gerai žinoma, kiek gniuždančių užsipuolimų, kiek naikinančio sarkazmo šiuolaikinė filosofija skyrė tikslo, arba tikslingumo, sąvokai. Ne toks akivaizdus, bet ne mažiau svarbus, yra motyvo sąvokos atmetimas. Tad motyvo atsisakyta, nesvarbu, ar žmogaus veikla aiškinama kaip mechaniškas elgesys, neturintis jokio motyvo, ar motyvo poveikis laikomas būtinu. Teigti žmogaus veiksmų būtinumą, „motyvuotą“ ar ne, vadinasi, neigti ir motyvo vaidmenį žmogaus veikloje; tai išvaduoti žmogaus veiklą nuo jos mo-

tyvų, kurie ją ribojo, kai tik ją paleisdavo į darbą; tai parengti laisvesnę laisvę, laisvę be ribų. Teigti žmogaus veiksmų būtinumą, vadinasi, padaryti galimą grynosios laisvės teigimą, o tai reiškia teigti pastarąją. Tai galima pateikti ir kitaip. Laisvosios prigimties sąvoka kartu reiškia puikią pusiausvyrą tarp prigimties ir laisvės; kiekviena iš jų apibrėžia viena kitą; laisvė praplečia prigimtį, prigimtis suteikia laisvei būtį ir gyvenimą. Ir viena, ir kita iš esmės yra *baigtinės*. Šią pusiausvyrą savaime sunku išsaugoti. Kiekvienas atvejis, reikalaujantis laisvės arba keliantis nerimą prigimčiai, gali ją sugriauti. Dėl tokios padėties šis skilimas gali būti lemiamas ir nebepataisomas. Kai abu elementai neriboja vienas kito apibrėždami vienas kitą, jie tampa neribotais, tiek vienas, tiek kitas virsta kraštutinybėmis: prigimtis tampa begaline substancija, laisvė – begaline laisve.

Reikia pažymėti dar vieną dalyką. Tradicija patylomis sulygino laisvą valią ir valią. Tai tas pats gebėjimas, ta pati *potentia*[6]. Bet tas pats gebėjimas daro ne tą patį: laisva valia renkasi, arba išsirenka; valia nori. Norėti nėra lygiai tas pats kas rinktis; norėjimas yra stipresnis už pasirinkimą, nes pasirinkęs žmogus ir toliau nori. Be to, norėjimas niekada gerai nesuvokia savęs paties; visada esame dar nepasirinkę arba jau pasirinkę; pasirinkimo akimirka, jei tai akimirka, visada būna nepastebėta. Noras labai gerai pažįsta save ir kiekvieną akimirką gali išreikšti save. Nebent nesuvokdamas savęs, tai būtų aklas noras, bet tada, būdamas stipresnis už laisvos valios laisvę, jis turi savyje būtinumą. Šiaip ar taip, kas nori, tas nesirenka arba nebesirenka. Laisvai valiai reikia pasaulio, kuriame yra jos motyvai. Valia mielai yra tautologiška: valia nori ir ji nori savęs pačios. Ji gali norėti apsieiti be pasaulio.

Laisvė, kaip ir laisva valia, labai puikiai derinosi su prigimtimi, tik laisvė, kaip ir valia, yra pernelyg stipri prigimčiai ir laisvė sužlugdys jos sąjungą su prigimtimi, kurią palaimino ir pražudė Dievo malonė.

---

[6] Ten pat, Ia, q. 83, art. 4.

III Žinoma, labai sunku įvertinti ir visiškai suprasti šio laisvės išvadavimo, šio laisvės išlaisvinimo reikšmę ir prasmę. Sprendžiant iš ankstyvosios šiuolaikinės filosofijos tono, ambicijos, provokacijos ir pranašystės tono, ji žadėjo be galo daug. Išskirdamas valią iš prigimties, savo valią iš savo prigimties, žmogus pažada sau kažką negirdėta. Ką? Ir kodėl? Dar kartą sunku tiksliai pasakyti. Bet toliau einanti pastaba turėtų mus užvesti ant kelio.

Graikų filosofija negalėjo labiau pagirti politinės santvarkos nei pasakydama, kad ji „atitinka prigimtį", net jeigu ir praktiškai negalėjo būti taip, kad reali santvarka visiškai arba tobulai „atitiktų prigimtį". Aristotelis ir Platonas būtų laikę nesąmone arba nesuprantamu dalyku sakyti apie politinę santvarką, kad ji „prigimtis pati savaime ir pačiai sau" arba kad ji „įgyvendinta prigimtis". Bet paskaitykime, ką rašo Hegelis savo veikale *Teisės filosofijos apmatai* pirmosiose § 258 eilutėse:

> Valstybė kaip substancialios valios, kurią ji turi į savo visuotinumą iškeltoje ypatingoje savimonėje, tikrovė yra *protingumas* savyje ir sau. Ši substanciali vienybė yra absoliutas, tvarus savitikslis, kuriame laisvė pasiekia savo aukščiausią teisę, ir šis galutinis tikslas yra aukščiausia teisė pavieniams žmonėms, kurių *svarbiausia pareiga* – būti valstybės nariais[7].

Šį tekstą daro nepaprastą ir svarbų mūsų tyrimui, nes tai, ką Hegelis vadina valstybe, sutaiko savyje prieštaravimus, kurie tradiciškai sudaro žmogiškąjį pasaulį, – tarp atskirybės ir bendrybės, tarp teisės ir pareigos, tarp daikto ir sąmonės, tarp judėjimo ir rimties, – ir kad jis pasiekia šį sutaikinimą, nes valstybė yra valios realizacija, realizuota valia.

Prigimtis, kuri yra norma ir modelis, niekada nėra „realizuota", prigimties prigimtis yra būti už žmogaus suvokimo. Kas ieško prigimties, tas

---

[7] Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai arba prigimtinės teisės ir valstybės mokslo metmenys* / vert. L. Anilionytė. – Vilnius: Mintis, 2000, p. 365.

tolsta nuo savęs. Būtent šis prigimties nuotolis ir aukštis atveria žmogui erdvę tarp jo realybės ir jo tikslingumo, vadinasi, ir norėjimo galimybę. Bet jeigu aš mąstau tikrąjį norėjimą, norėdamas ko nors ir taip pat būtinai norėdamas norėti, jei mąstau valią skyrium nuo „prigimties“ ir „pasaulio“, tada mūsų pacituoti Hegelio žodžiai nebus tokie pribloškiantys, tokie nepaprasti, kaip atrodė iš pradžių. Jie kalba, bet su tokia pilnatve, kuri sudaro Hegelio jėgą, tik tai, ką valia sako apie save pačią, tai, ko ji nori iš savęs pačios, ir pirmiausia, ko ji nori sau pačiai. Jie aiškiai išreiškia begalinį pažadą, kuriame slypi valios realybė. Valia gali norėti tiktai savo realizacijos: ir realizuodamasi, ir tapdama realybe ji nesiliauja to norėjusi, šitaip palaikydama judėjimo ir rimties vienybę. Tai, ką realizuoja valia, neišvengiamai yra racionalu, nes valia gali norėti tik to, ko gali norėti kas nors kitas, ir netgi bet kuri kita valia gali norėti tik to, kas gali būti suvisuotinta ir realizuotu pavidalu visuotina. Ir neišvengiamai visa tai yra „valstybė“, nes ji yra ne kas kita kaip valios veiklos ribos ir pasekmė. Ji yra tai, ko valia nori, kad galėtų realizuoti save pačią. Visa šiuolaikinė politinė filosofija, kuri grindžia teisėtą politinę tvarką žmogiškojo individo valia, beje, mano taip kaip Hegelis. Arba veikiau Hegelis, turint galvoje jo paties duotą savo veikalo interpretaciją, visiškai atskleidžia šiuolaikinės politinės filosofijos prasmę, tai, ką ji reiškia dvejopa šio žodžio prasme.

Kai tik žmogaus valia, kaip kiekvieno žmogaus protinga valia, iš tikro įtraukiama ir įrašoma į politinių institucijų darbotvarkę – šį lemtingą žingsnį atliko Prancūzijos revoliucija, – politinė tvarka nuo tol iš esmės patenkinama, kaip pabrėžė ir Hegelis. Gali būti vertinimo skirtumų, vadinasi, ir pasitenkinimo skirtumų tarp tų, kurie mano, kad tai, ko nori protinga valia, yra čia ir dabar realizuota – tvarkos arba *status quo* partija, dešinė, – ir tų, kurie įsitikinę, kad tai yra realizuota tik dar netobulai, vadinasi, reikia vykdyti reikšmingas reformas, netgi revoliuciją, kuri bus paskutinis realizacijos bandymas – sąjūdžio, pažangos partija, kairė, bet iš esmės, jeigu jis galvoja apie šiuolaikinės demokratijos institucijas, kiek jos realizuoja protingos valios principą, šiuolaikinis žmogus, bent jau protingas žmogus, būtinai yra patenkintas. Jis politiškai trokšta tik to, ką turi. Išties, ko galiu norėti be to, ko noriu? Kadangi

šiuolaikinė demokratija yra žmogiškąja valia pagrįsta santvarka, kaip galėtų valia norėti ko nors kito, o ne šios demokratijos? Norėdama demokratijos valia nori savęs pačios.

## IV

Tocqueville'is visai kitokiais žodžiais nei Hegelis mums dėsto panašias mintis, atskleisdamas demokratijos neįveikiamumą. Šis apibūdinimas turi dvejopą aspektą. Viena vertus, jis reiškia, kad šiuolaikinės demokratinės tautos niekada nepriims jokios kitos visuomeninės santvarkos, išskyrus tą, kuri pagrįsta individų laisve, ir kad bet koks grįžimas prie „aristokratijos" nuo šiol yra neįmanomas: joks padėties skirtumas negali ilgai gyvuoti ir dar mažiau būti atgaivintas, jei jau visuotinai priimta, kad nėra įstatymu pagrįsto paklusnumo, išskyrus tą, kuriam anksčiau buvo duotas sutikimas. O kai išskiriamas ir pripažįstamas valios ar sutikimo principas, kaip galima tada susitaikyti su santvarka, nepagrįsta sutikimu? Kaip galima sutikti nesutikus? Bet neįveikiamumas reiškia ir tai, kad demokratija yra skirta be galo plėsti savo valdžią demokratiškam žmogui: vis daugiau veiksmų, jausmų, minčių, „gyvenimo turiningumo" nesulaikomai ima pripažinti demokratijos suverenitetą. Žinoma, kad būtent Amerikoje Tocqueville'is atrado demokratinės idėjos, tai yra demokratinės valios, svarbą. „Taigi Jungtinėse Valstijose respublika grindžiama tuo pačiu principu, kuriuo remiasi daugelio žmonių veikla"[8]. Sutikimo principas, kurį paleidžia į darbą individo valia, persmelkia ir pertvarko santykius, kurie lig tol atrodė nekintamai įrašyti amžinoje žmogiškosios prigimties tvarkoje, ir paprasčiausius santykius tarp tėvų ir vaikų, tarp vyro ir moters arba amžinoje pasaulio tvarkoje ir pirmučiausia tuos, kurie sudaro religiją.

Todėl Tocqueville'iui, kitaip nei graikų filosofams, demokratija ir aristokratija yra ne dvi politinės santvarkos, visada ir vienodai įmanomos pri-

[8] Tocqueville A. de. *Apie demokratiją Amerikoje* / vert. V. Petrauskas. – Vilnius: Amžius, 1996, p. 421.

gimtinėje tvarkoje, kurios taip pat aprėpia kitas tiek pat arba dar labiau teisėtas santvarkas; kalbama apie dvi viena po kitos einančias dideles žmonių gyvenimo santvarkas, apie kurias jis sako: „Tai lyg dvi žmonijos rūšys“[9]. Valios santvarka įveikia kitas santvarkas ir pakeičia jas. Tad ji atrodo yra šis tas daugiau ir kai kas kita nei nauja politinė santvarka, kad ir kokia patenkinama būtų: ji pagimdo, sako Tocqueville'is, „naują žmoniją“.

Kai tik laisvė atskiriama nuo laisvos valios, kai valia išsilaisvina iš prigimties, pastaroji, žinoma, negali būti visaaprėpianti struktūra, kuri apimtų žmogiškuosius dalykus ir juos aiškintų. Valios santvarkos atsiradimas pastūmėja kitas santvarkas į „priekį“, į kurį galima žiūrėti iš tikrai aukštesnės perspektyvos. Ar tas į „priekį“ būtų suvokiamas kaip prigimties ir galios tvarka arba kaip tradicijos ir religijos tvarka, jis reiškia laikus, kai žmonija dar buvo „nesubrendusi“. Iš tiesų, kai graikų filosofai išskyrė „prigimties“, *physis*, sąvoką, sukurdami pačią filosofiją, jie galutinai atskyrė save ir mus nuo tradicijos ir religijos, kurios buvo pakeltos į „susitarimo“ lygmenį, ir atiduotos *nomos* valdžiai. *Physis* ir *nomos* yra du akivaizdžiai priešingi poliai. Bet kai tik valia išsilaisvina, šis poliariškumas sušvelnėja: prigimtis ir tradicija, arba susitarimas, supanašėja viena su kita kaip du ordinai, kuriuose žmogaus valia vienodai, nors skirtingu būdu, yra pavergiama. Klasikinės filosofijos pasaulis, „hierarchizuotos prigimties“, vadinasi, ir nelygybės, ir jėgos pasaulis, ir įvairūs tradiciniai pasauliai sudaro tik vieną vienintelį „senovinį pasaulį“.

Šį senovinį pasaulį galima apibūdinti pagal vieną ar kitą polių, kuriuos jis suburia į krūvą ir, atrodo, sutaiko arba sulieja į vieną. Jį galima pavadinti prigimties substancijos pasauliu, kurį pakeičia valios, subjekto pasaulis. Bet, priešingai, galima laikyti, kad iš pažiūros universali prigimties sąvoka, vadinasi, ir filosofija, iš esmės yra tik graikų išraiškos ypatybė, viena iš jų „ypatingų institucijų“, *logos* – jų *mythos* išraiška, *physis* idėja – jų *nomos* padarinys. Praktiškai abi tezės yra randamos tame pačiame pasisakyme ir autorius dėl to visai nesijaudina. Taip yra todėl, kad naujoji prieš-

[9] Ten pat, p. 786

prieša panaikino visą pirmosios aršumą ir dėl to abu poliai gali pakeisti vienas kitą. Dėl valios pasirodymo nublanko senosios prigimties išvaduotojiškas prestižas ir apsiblausė pirmapradė filosofijos prasmė.

Kad ir kaip būtų, kai tik pamatome iškylant arba iškeliame šias dvi „skirtingas žmonijas", „aristokratiją" ir „demokratiją", iškyla ryšio arba bendro elemento, kuris tam tikra prasme jas laikytų drauge, reikalas. Tas elementas, kuris persmelktų abi žmonijas ir judėtų iš vienos į kitą, elementas, kuriame, galėtų gyventi ir save mąstyti žmogus, jo valiai iškilus virš prigimties, manome, gali būti tik Istorija. Žmogus yra „istorinė būtybė", nes, arba jeigu, jo valia yra stipresnė už jo prigimtį.

Šitaip atsiduriame kitame kontekste, tai sakėme pirmame skyriuje, kad Istorijos idėja randa savo motyvą ir pagrindą poliariškume tarp Nauja ir Sena, kurio senoji prigimtis nebeįstengia sumažinti. Bet dar ne laikas sumegzti abiejų plėtočių gijas. Paprasčiausiai pažymėkime dar kartą, kad politinių santvarkų klasifikacijos klausimas nėra formalus klausimas, kad jis atveria kelią į esmę. Ir kaip vietos stoka anglų santvarkai naujoje Montesquieu klasifikacijoje davė postūmį mūsų ankstesnėms paieškoms, taip čia galime pradėti šiuolaikinės valios santvarkos tyrimą, remdamiesi šiuo be galo reikšmingu faktu: senoji demokratija įeina, o šiuolaikinė neįeina į politinių santvarkų klasifikaciją.

## V

Kad pajustume šio skirtumo reikšmę, iš pradžių paklausykime Aristotelio, paskui Rousseau. Aristotelis rašo:

> Santvarkų yra ne viena dėl to, kad kiekvienos valstybės dalių taip pat yra ne viena [o tai yra šeimos, turtuoliai, vargšai, įvairūs užsiėmimai, kilmės ir doros skirtumai ir t. t.]. <...> Taigi akivaizdu, kad neišvengiamai yra daug santvarkų, kurios viena nuo kitos skiriasi rūšimi, nes ir jų dalys vienos nuo kitų skiriasi rūšimi[10].

---

[10] Aristotelis. *Politika*, p. 180.

Neįmanoma būti palankesniam miesto elementų daugybei ir įvairovei, taip pat atitinkamai daugybei ir įvairovei politinių santvarkų, iš kurių kai kurios yra teisėtos. Ir nebegrįžtant prie didžiadvasiško atsiliepimo, kurį Aristotelis pateikia toliau kaip meteorologinį faktą, kad ši įvairovė yra linkusi susikristalizuoti į dvi dideles tendencijas:

„Vis dėlto atrodo, kad yra dvi [santvarkų rūšys]; kaip apie vėjus sakoma, kad vieni yra šiaurės, kiti – pietų, o visi kiti yra nukrypimai nuo pastarųjų, taip ir santvarkos yra dvi, demokratija ir oligarchija ..."[11]

Aristoteliui politinė problema gali turėti keletą gerų, nors ne vienodai gerų, sprendimų. Rousseau mums leidžia nujausti šiuolaikinės demokratijos bekompromisiškumą ir nedviprasmiškumą iš to, kaip jis apibūdina valios aktą, kuris yra visuomenės sutartis, šios demokratijos principas ir šaltinis:

Šios sutarties straipsniai dėl pačios akto prigimties yra tokie, kad mažiausias pakeitimas padarytų juos tuščius ir neveiksmingus[12].

Tad Rousseau politinė problema gali turėti tik vieną vienintelį gerą sprendimą: valia gali tik norėti ir gali norėti tik to, ko nori.

Aristotelio sudarytas margas miesto sudedamųjų elementų, vadinasi, ir graikų demokratijos, sąrašas įrodo, kad miestas, vadinasi, ir graikų demokratija, iš esmės yra pliuralistinis. Kita vertus, Rousseau formuluotės įtikinamai parodo, kad šiuolaikinė demokratija yra ir nori būti monistinė, nes ji pripažįsta tik vieną teisėtą pamatinį elementą: individo valią. Kontrasto ryškumą ir keistumą pabrėžia tai, kad vienintelio elemento, kuriuo remiasi Rousseau, nėra Aristotelio sąraše. Kaip du filosofai, ir vienas, ir kitas laikomi be galo kompetentingais, gali tokiais skirtingais terminais suformuluoti politinę problemą? Mums reikia atidžiau apsvarstyti Aristotelio samprotavimą.

---

[11] Ten pat, p. 181.

[12] Ruso Ž. Ž. *Apie visuomenės sutartį* // Ruso Ž. Ž. *Rinktiniai raštai*, p. 148.

VI Į klausimą, kas yra miestas arba kas sudaro miesto tapatybę, Aristotelis atsako, kad tai jo sankloda arba jo valdysena, jo politinė santvarka – jo *politeia.* Na, o kas yra politinė santvarka? Tam tikra teisingumo samprata, tai kartu aiški ir savaime suprantama išvada svarstymo, kuris vyksta arba galėtų vykti mieste, apie tai, kas teisinga ir kas neteisinga. Praktiškai, kaip liudija anksčiau pateikta ištrauka, realiame mieste svarstymas vyksta tarp oligarcho ir demokrato. Užuot kūręs politinį teisėtumą, teisingą politiką, pradėdamas nuo *iki*politinio būvio – „prigimtinio būvio“, – kaip tai daro šiuolaikiniai mokymai apie visuomenės sutartį, Aristotelio tyrimas pradedamas nuo tokių nuomonių apie teisingumą, kokios jos buvo susidarytos realiame mieste, agoroje: jis rimtai vertina piliečio požiūrį į politinius reikalus[13]. Aš čia negaliu dėstyti Aristotelio analizės, tokios subtilios, tokios, kokia išdėstyta trečioje *Politikos* knygoje. Aš turiu apsiriboti keliomis pastabomis.

Aristotelis rašo: „Visi juk laikosi tam tikro teisingumo, tačiau eina ta linkme tik iki tam tikros ribos ir nekalba apie absoliutų teisingumą“[14]. Taigi abiejose šalyse *visi* turi realų ir pozityvų santykį su teisingumu, bet nė viena pusė nesupranta viso teisingumo. Tad kiekvieno nuomonė apie teisingumą būtinai yra nuomonė apie miesto prigimtį, tikslą ir *raison d'être.* Kiekviena nuomonė apie *politiką* yra *politinė* nuomonė: ji skirta visetui, ji susieja pilietį emociniu ir intelektualiu ryšiu su Visetu. Galima būtų sakyti: pilietis negali susilaikyti negalvojęs, ir negalvojęs politiškai. Tad oligarchai, grįsdami savo teisę valdyti todėl, jog pranoksta kitus turtu, taria arba duoda suprasti, kad miestas yra tam tikra prekybinės bendrovės su ribota atsakomybe rūšis, mes sakytume, *joint-stock company,* kurioje kiekvieno politinė padėtis yra tolygi jo turtui: kiekvienam pagal jo kapitalą. O demokratai, kurie remiasi vienoda laisve visiems piliečiams ir pasitenkina šiuo grynai formaliu principu, atima iš miesto

[13] Žr. Leo Strauss, *La Cité et l'Homme* [1964], vert. O. Sedeyn, Paris, Agora, 1987, sk. 1.

[14] Aristotelis. *Politika,* p. 149.

realų tikslą; jie paverčia miestą tam tikra gynybine sąjunga kovoje su bet kokia neteisybe[15]: būti piliečiu reiškia nebūti engiamam. Iš tikrųjų miesto gyvavimo priežastis (Aristotelis pataiso ir vienus, ir kitus) yra ta, kad „padarytų piliečius gerus ir teisingus“[16].

Žinoma, kiekvienas, netgi labiausiai linkęs pasitikėti Aristoteliu, šypsosi iš pastarųjų žodžių. Bet trumpas susimąstymas nutrina šią globėjišką šypseną, kuriai mielas bet koks dorybės paminėjimas[17]. Jei norima spręsti, kas yra teisinga mieste, vadinasi, kas yra teisingas miestas, – o kas to nenorėtų, net jeigu tik tam, kad sužinotų, ar jį išnaudoja, ar ne tikroji santvarkos, kurioje gyvena, organizacija? – būtina žinoti miesto *raison d'être*. O kokį kitą tikslą gali turėti miestas, jei ne gaminti, tai yra auklėti, „gerus ir teisingus“, o kartu netgi laimingus piliečius? Ar turėtume norėti, kad miestas bemeilytų, jog jie būtų blogi, neteisingi ir nelaimingi? Žinoma, šio gerumo ir teisingumo prigimtis vis dar tebėra neapibrėžta, bet mes jau pradedame nujausti teisingumą, vadinasi, ir trokšti tokio teisingumo, kuriam nebūdingas abiejų pusių šališkumas.

Jei tikrasis miesto siekinys yra laimė ir dorybė, jį turi valdyti tie, kurie labiausiai prisideda prie šio tikslo, „dorybingieji“, kurie daro „kilnius darbus“[18]. Bet tada jis pašalintų iš garbingų vietų, vadinasi, iš tikrųjų iš savęs, aibę piliečių[19]. Tada miestą sudarytų tik nedidelė jo paties dalis: tikrąjį miestą sudarytų tik maža realaus miesto dalis. Jei miestas yra valdomas išskirtinai paisant tikslo, tada tai nebe *miestas*, kuris taip

[15] Ten pat, 1280a 34–35.

[16] Ten pat, p. 151.

[17] Montesquieu rašo: „Dykūniškas garbės troškimas, niekšinga puikybė, noras pralobti be darbo, bjaurėjimasis teisybe, pataikavimas, išdavystė, klasta, jokių įsipareigojimų nesilaikymas, politinių priedermių nepaisymas, baiminimasis valdovo dorumo, vilčių dėjimas į jo ydas ir – o tai užvis blogiausia – nuolatinis tyčiojimasis iš dorybės – tokie, mano nuomone, yra bruožai, kuriais visuose kraštuose ir visais laikais pasižymėjo dauguma dvariškių“ (Montesquieu. *Apie įstatymų dvasią*, III, 5).

[18] Aristotelis. *Politika*, p. 152.

[19] Ten pat, 1271a 28–30.

valdomas. Būtent šiame kontekste, manding, kyla Aristotelio demokratijos problema. Daugumos, arba vargšų, reikalavimai ne mažiau pagrįsti už turtingųjų reikalavimus ir jie yra tikrai mažiau pagrįsti už dorybingųjų reikalavimus. Bet jei miestas, kurio jie reikalauja, nėra iš tikrųjų miestas, tas miestas, kuris juos atstumia, taip pat tikrai nėra miestas. Kad miestas tikrai būtų miestas, reikia, kad dauguma turėtų savo dalį mieste, tai yra užimtų tam tikras pareigas, ypač teisėtvarkoje. Būtent norėdamas išspręsti visumos ir dalių sanklodą, Aristotelis išsako ir patvirtina demokratijos argumentus. Norėdami aiškiau parodyti demokratinį Aristotelio minties pobūdį ir apibrėžti jos ribas, galbūt turėtume sakyti: daugumos reikalavimai yra pateisinami tokiu mastu, kokiu jie yra patenkinami, tai yra tokiu mastu, kokiu dauguma realiai prisideda prie miesto turtingumo ir dorybingumo.

Bet mes žinome, kad, norėdami susidaryti aiškią idėją apie teisingumo problemą, turime atsižvelgti ne tik į demokratų, bet ir į oligarchų nuomonę. Tad pasakysime, kad teisingumas yra tam tikra lygybės rūšis (demokratų nuomone) ir tam tikra nelygybės rūšis (oligarchų nuomone). Taigi kokia lygybės ar nelygybės rūšis suteikia teisę dalyvauti politinėje valdžioje? Kaip su tam tikru iškilmingumu pabrėžia Aristotelis, „čia kyla tam tikras neaiškumas ir politinė filosofija“[20].

Jei visuomeninės pareigos, bent jau iškilios, turi būti skiriamos atsižvelgiant į tam tikrą pranašumą arba nelygybę, kyla klausimas, į kokį pranašumą arba kokią nelygybę? Negalima atsakyti: atsižvelgiant į kažkokį pranašumą. Iš tikrųjų reikėtų duoti geriausią fleitą ne tam, kuris kilmingesnis arba turtingesnis, bet tam, kuris geriau groja šiuo instrumentu. Atiduoti fleitą, pavyzdžiui, turtingiausiam reikštų tarti, kad kiekvienas gėris yra sulyginamas su kiekvienu kitu gėriu arba yra tolygus jam, betgi toks tolygumas yra neįmanomas[21]. Vadinasi, „akivaizdu, kad ir politiniuose reikaluose pagrįstai ne bet kokios nelygybės pagrindu var-

[20] Ten pat, p. 157.

[21] Ten pat, p. 158–159.

žomasi dėl valdžios <...>. O ginčas [dėl valdžios] vis dėlto būtinai turi remtis tuo, kas sudaro valstybę"[22].

Mes žinome, kad tie elementai, pavyzdžiui, yra kilmė, laisvė, turtas, dorybė, karinė drąsa. Vadinasi, kilmingieji, laisvieji, turtuoliai teisėtai reikalauja savo garbės dalies; taip pat elgiasi ir teisingieji, ir drąsieji. Bet mes pasidarėme jautrūs įvairių gėrio rūšių tolygybei. Kaip miesto gyvenimui tiesiog būtinas gėrybes, pavyzdžiui, galima palyginti su tomis gėrybėmis, kurios, pavyzdžiui, dorybė, tiesiogiai ir pozityviai prisideda prie miesto tikslo, ir rasti joms bendrą matą? Pranokimas turtu arba dorybe sukelia atitinkamą pranašumą politiniuose reikaluose. Bet ką reiškia žodis „atitinkamą"? Koks dorybės kiekis yra lygus kokiam turto kiekiui[23]? Knieti sakyti, kad turtas yra ne labiau tapatus su dorybe kaip fleita su grojimu, nebent ta prasme, kad turtas ir dorybė, kitaip nei grojimas fleita, tiesiogiai dalyvauja miesto sanklodoje, – tiek viena, tiek kita yra politiniai pastarojo elementai.

Teoriškai problema neišsprendžiama. Vis dėlto ją reikia išspręsti, norint kad miestas gyvuotų. Gyvenime ji išspręsta, nes miestai gyvuoja. Ką tai reiškia?

Aristotelis pasiūlo vienu metu du teiginius. Pirma, „tam tikras neaiškumas, susijęs su visais, kurie varžosi dėl garbės eiti valstybines pareigas"[24]; antra, „nė vienoje iš minėtųjų santvarkų nekyla abejonių dėl sprendimo, kas turi valdyti"[25]. Taigi politinė santvarka apibrėžiama pagal tai, kaip ji praktiškai ir autoritetingai atsako į politinių pareigų teisingumo klausimą – „aporiją", kurio teorija neįstengia išspręsti. Tad politinė problema apibrėžiama įtampa, kurios niekada neįmanoma įveikti, tarp neginčijamo vertinimo arba sprendimo, *krisis*, aktyvaus apibūdinimo ir

---

[22] Ten pat, p. 158.

[23] Žr. Harry V. Jaffa, „Aristotle" veikale *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, 2[nd] ed., Chicago, Rand Mc Nally, 1972, p. 110–112.

[24] Aristotelis. *Politika*, p. 160.

[25] Ten pat.

pačios kiekvienos realios santvarkos formos ir neišsprendžiamos *aporijos*, kuri yra teisingumo ir gėrio klausimas.

Kiekviena politinė santvarka, kaip *konkreti* politinė santvarka, primeta sprendimą neišsprendžiamai problemai. Ji valdingai padaro galą nesibaigiančiam ginčui dėl teisingumo, gėrio nebendramatiškumo arba bendramatiškumo. Ji nustato tam tikrą ekvivalentą tarp dorybės, turto ir laisvės, tam tikrą, jei norite, įvairių miesto elementų santykinę kainą. Šia prasme politinė praktika, nes ji yra priversta primesti arba priimti tam tikrus palyginimus, arba atitikmenis, žinoma, apytikrius, tarp gėrio rūšių, įvykdo tai, ko nepajėgia suvokti politinė teorija, nes neišvengiamai atskleidžia tokių palyginimų negalimumą. Bet šio praktikos pranašumo teorijos atžvilgiu Aristotelio politiniame mokyme nereikia aiškinti kaip filosofo „empirizmo“ apraiškos. Priešingai nei šiuolaikinis politinis mokslas, pagal kurį tikrovė yra tiksliai ir aiškiai tokia, kokia yra, o tuo tarpu mokslas yra „apytikris“, geriausiu atveju „asimptotiškas“, Aristotelio politiniam mokslui – mokslas yra tikslus, o tikrovė – apytikrė, nes ji yra aproksimacijos triūsas.

Taigi čia yra realus neapibrėžtumas, kurio joks mokslas neišgali panaikinti. Ir tas, kuris nori sukurti politinę tvarką arba daryti įtaką jos kūrimui, yra priverstas sakyti arba daryti daugiau, nei žino, jei nori, kiek tai įmanoma, valdyti šį neapibrėžtumą. Patetiškai interpretuojant, ši padėtis iškelia aikštėn žmogų kaip „savavališką savų vertybių kūrėją“. Bet išties, kodėl įsivaizduoti žmogų ant bedugnės krašto, Casparai Friedrichai? Nėra jokio reikalo plyšauti, Zaratustra! Politinis žmogus panašus į dailininką, pastačiusį savo molbertą šalia užmiesčio smuklės ir klausiantį savęs, kaip suderinti skaistų žolės žalumą ir akinantį sijono raudonį?

Kaipgi Aristotelis moko valstybės veikėjus kūrybos meno? Kaip jis moko realius miestus meno pasiekti neįmanomą ir būtiną bendramatiškumą kuo lengviausiu būdu?

Kadangi neįmanoma atmesti galutinių, vadinasi, neteisingų, reikalavimų, pagrįstų kokiu nors vienu iš miesto elementų, tiesiogiai pasitelkiant kitą elementą, – įvairūs elementai, arba gėrio rūšys, neturi bendro mato – kiekvienas reikalavimas savaime susilaukia kritikos. Pavyzdžiui,

oligarchams, kurie savo politinius reikalavimus grindžia savo turtų pranašumu, gali būti pasakyta, kad juos turtu gali pranokti arba „itin turtingieji", arba pati dauguma. Dorybingieji gali susilaukti panašių priekaištų. O demokratams, kurie atsižvelgia tik į laisvo žmogaus statusą, galima pasakyti, kad „laisvo gimimo" argumentas yra pagrįstas „gimimu" ne mažiau nei „laisve" ir kad galų gale jis yra palyginamas su kilmingųjų argumentacija[26]: vargšai taip pat pasivargino gimti.

Taigi, jei visi reikalavimai, pagrįsti kokiu nors miestą sudarančiu elementu, yra tam tikra prasme pateisinami, jie ne mažiau vienodai gali būti atmesti dėl principo, kuriuo jie remiasi. Tad kiekvienas reikalaujantysis išminties ir iš esmės logikos yra verčiamas sušvelninti savo reikalavimus. Kiekvienas iškeldamas savo reikalavimą pasiūlo tam tikrą atitikmenį tarp savo nuosavo gėrio ir kitų gėrio, tam tikrą santykinį miestą sudarančių gėrio rūšių matą ir kuris dažniausiai būna jam palankus. Turėdamas pripažinti, kad šis atitikmuo ne toks tikras, kaip atrodė iš pradžių, jis sušvelnina savo reikalavimą ir sumažina santykinį savo nuosavo gėrio matą. Tokio sušvelninimo rezultatas yra praktiškas teoriškai nebendramatiško gėrio rūšių bendramatiškumas.

Kompromisai, kuriuos daro išmintis, turi bendrą tik vardą su tais, kuriuos būna priverstas padaryti bailumas. Pastarieji randasi dėl silpnadvasiškumo, pirmieji – dėl intelekto sprendimo. Tikros išminties aktu aš nuoširdžiai suabejoju pateikdamas pirmąjį apytikrį įvertinimą, pirmąjį savo iškeltą atitikmenį. Mano kritika, galbūt prieštaravimas, mane verčia apsvarstyti tai, kas iš pradžių man atrodė kaip geriausias visuomeninio gėrio kūrinys. Aš sugalvojau saviškiams, savo vaikams, sau pačiam, atitinkamą vietą pagal jo principus, jų kilmės garsumą, pagal savo nuopelnus; dabar aš pripažįstu, kad pirmojo kūrinio tiesa netikra, šiaip ar taip, neįrodoma, ir kad aš turiu peržiūrėti savo sprendimą. Reikia pasakyti, kad daugumos kompromisų, netgi garbingų, atveju naujojo sušvelninimo motyvas esti būtinybė, arba patogumas, retai, jei ne nieka-

[26] Ten pat, 1283a 33–34.

da, intelektinis apsigalvojimas. Galbūt tai yra teisinga kalbant apie paprastus kompromisus, kurie, taip sakant, padaromi nesusimąstant apie juos, kaip sankryžoje praleidžiamas vairuotojas, atvažiuojantis iš dešinės. Tuo atveju, kai dalykas yra rimtas, kompromisas reikalauja intelektinio apsvarstymo ir tokio pat pobūdžio sprendimo. Be to, nei patogumas, nei būtinybė nėra labai lengvai pripažįstami. Nesvarbu, ar toks kompromisas liečia mano šalininkus, mano šeimą arba mane, aš sumažinu savo reikalavimus, kad mūsų arba mano gėris būtų geriau suderinamas su kitų gėriu; dėl tokio sušvelninimo mano šalininkų, mano šeimos, mano paties gėrio kiekis išaugs. Sumanyti kompromisą pirmiausia reiškia intelektiškai išspręsti sunkią sankūros problemą sukuriant, o paskui pateikiant naują atitikmenį, kuris atitinka gėrio didesnės dalies mažesnę dalį.

Taigi mes galime matyti, kaip ryškėja žmogiškoji politinės galios reikšmė.

Politinė galia yra elementas, leidžiantis gyvuoti ir įsitvirtinti kiekvienam gėriui žmonių pasaulyje ir kartu „darniai sugyventi" su kitais gėriais. Reikia nuodugniau apmąstyti šiuodu apibūdinimus, kurie iš pažiūros atrodo prieštaringi, bet kurių sambūvis kaip tik ir yra galios paslaptis. Žodžiu, tikroji galios paslaptis, *arcanum imperii*, jeigu jos siekiama, yra ta, kad politinė galia leidžia skirtingoms gėrio rūšims bendrauti ir sugyventi žmonių pasaulyje ir kartu leidžia kiekvienam gėriui išvengti bendramatiškumo, kuris reikštų palankumą kito naudai. Pirmasis aspektas, „atvirasis", arba „puolamasis", iškelia aikštėn, išstato į parodą, praplečia žmonių pasaulį ir pirmiausia pasireiškia atviru ginkluotu užkariavimu; antrasis, „uždarasis", arba „gynybinis", aspektas yra aklina gėrio gynyba, užtrenktos durys ir kiparisų siena.

Galia yra nepaprastai pavojinga, nes būtinybė, kuri ją verčia spręsti *aporiją* ir praktikuoti *krisis*, gundo primesti neobjektyvius atitikmenis, kai gėris yra toks menkas ir toks žemas, jog griūva visas žmogiškojo gėrio statinys, ir suteikti saujelei fanatikų ideologinį pasitenkinimą, kuris tampa kokios nors rasės arba žmonių klasės gyvenimo atitikmeniu. Bet galia yra ir nepaprastai geradariška, nes jos dėka dėl to, kad įvairios

gėrio rūšys dalyvauja toje pačioje galios organizacijoje, toje pačioje santvarkoje, tame pačiame mieste, žmogus gali rasti aplink save ranka pasiekiamas visas žmogiškojo gėrio rūšis, nelygu kokia tos santvarkos, to miesto sankloda, ir būti savimi patenkintas[27].

Taigi valstybės veikėjas turi ypač kilnią ir subtilią užduotį. Jis turi kiekvienam gėriui priskirti tai, kas jam pridera pagal vidinę šio gėrio vertę, kaip jis mano, ir šiam sprendimui jis pasitelkia asmeninio ir privataus vertinimo, pavyzdžiui, filosofinio ar religinio pobūdžio, principą. Bet jis turi tai padaryti taip, jog bendrasis matas, visų gėrio rūšių integracija tame pačiame mieste būtų įmanoma. Dabar jis atlieka specifinį politinį, arba valstybės veikėjo, vaidmenį: jo užduotis yra išsaugoti ir išaukštinti bendrąjį gėrį[28].

Bendrasis gėris nėra gėris, kurį būtų galima atskirti nuo skirtingų gėrio rūšių, nuo skirtingų elementų, sudarančių miestą. Jis taip pat nėra bendravardiklio rūšis, kitaip nei savisaugos gėris, kurį šiuolaikiniai filosofai laikys žmogaus teisių pagrindu. Jis yra aukščiausias ir tarnybinis gėris, kuriam tarpininkaujant bendrauja skirtingos gėrio rūšys, mat tiesiogiai bendrauti viena su kita jos negali, nes yra nebendramatės. Tai gėris, be kurio kitos gėrio rūšys apskritai negalėtų būti drauge žmonių pasaulyje.

Matome, kodėl individas su savo valia nepasirodo kaip toks, kaip tema Aristotelio *Politikoje.* Tikrieji miesto elementai yra individų veiklos tikslai arba motyvai, tai yra jų gėris. Aristotelio „pliuralizmas“, arba, jei norite, „liberalizmas“, glūdi ne laisvųjų individų lygių teisių pripažinime, bet tvirtinime, kad vienu metu tame pačiame mieste yra skirtingos ir nelygiareikšmės gėrio rūšys, ir siūlyme, kad ypač su šiomis įvairiomis gėrio rūšimis susijusios, vadinasi, ypač pajėgios jas kurti arba bent jau išsaugoti grupės dalyvautų, žinoma, nelygiu mastu, vyriausybėje ir valdžios organuose.

Miestą sudarantys elementai – tai ne valia, o skirtingos gėrio rūšys, kurių valia gali geisti.

---

[27] Ten pat, 1252b 29–30; 1253a 1.

[28] Ten pat, 1282b 14–18; 1284b 6.

VII Į politinį siekį, kaip esu pabrėžęs, Aristotelis visada žiūri rimtai. Kalbėdamas apie jį, Aristotelis turi omenyje žmonių grupes ir jų gerovę; jis manipuliuoja „dvasinėmis masėmis" ir „gyvenimo turiniu". O jei mes vienu šuoliu peršoksime ištisus šimtmečius ir atsigręšime į didįjį šiuolaikinį Aristotelio kritiką Thomą Hobbesą, pamatysime, kad jis apie politinį siekį kalba su pašaipa, kaip apie individo tuštybės išraišką. Šis skirtumas mums leidžia suprasti šiuolaikinės politikos skirtingumą.

Aristoteliui, priminsiu, įvairūs politiniai siekiai yra kartu ir pagrįsti, ir ginčytini, nes žmogiškasis gėris yra sudėtingas, abejotinas ir įvairiopas; kadangi jie yra kartu vienoki ir kitoki, įvairūs jų šalininkai gali bendrai gyventi tame pačiame mieste. Hobbesui, priešingai, tai, kad visi siekiai susilaukia priekaištų, rodo, kad nė vienas iš jų nėra pateisinamas. Ten, kur Aristotelis įžvelgia pradžią dialogo apie teisingumą, vertą paties rimčiausio filosofo dėmesio, Hobbesas mato komišką sceną, kurioje kiekvienas kandidatas į valdžią pučia krūtinę ir be saiko liaupsina savo nuopelnus. Galbūt reikėtų sakyti, kad tai yra tragikomedija, nes silpniausias visada gali nužudyti stipriausią klasta arba susimokęs su kitais, taip paneigdamas savo paties pretenzijas į pranašumą. Visuose politiniuose debatuose galų gale kalbama apie vieno žmogaus, *one man*, tuštybę, *vainglory*, kurios nėra pagrindo labiau vertinti už kito žmogaus, *another man*, tuštybę[29]. Hobbesas „individualizuoja" ir „psichologizuoja" politinį siekį. Ten, kur graikai gerbė viešai pasakytą piliečio žodį, anglai įžvelgia tik privačią individo aistrą.

Kodėl Hobbesas su tokia panieka kalba apie kiekvieną valdžios siekį ir netgi visokio pranašumo skelbimą, netgi pačiuose bendriausiuose Aristotelio teiginiuose apie žmonių nelygybę įžvelgdamas asmeninę išmintingojo Aleksandro mokytojo tuštybę[30]? Kodėl jis tuojau pat nutraukia, netgi nepradėjęs pokalbio apie teisingumą, arba

[29] Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 13.

[30] Ten pat, sk. 15.

gėrį, kurį Aristotelis taip rūpestingai aprašo ir taip subtiliai analizuoja trečioje *Politikos* knygoje ir kuriame jis mato varomąją gyvenimo ir politinės filosofijos jėgą? Šis brutalumas iš anksto skelbia sąmoningą Locke'o šiurkštumą, kuris aukščiausio gėrio klausimą traktuoja kaip pasirinkimo tarp obuolių ir slyvų klausimą[31]. Kodėl šiuolaikinė filosofija taip sarkastiškai žiūri į patį filosofijos klausimą, į klausimą, kuris yra pati filosofija?

Reikia pripažinti, kad kažkas, Hobbeso ir jo įpėdinių akimis žiūrint, paverčia šį pokalbį apie teisingumą paprasčiausiai neįmanomą. Anksčiau esu sakęs, kad valstybės veikėjo užduotis yra kiek įmanoma geriau užtikrinti įvairių to paties miesto gėrio rūšių bendramatiškumą ir integraciją. Bet ką daryti tada, kai miestas suskyla į du, kai yra nebe vienas, o du miestai – žmogiškasis miestas ir Dievo miestas? Politinį ir filosofinį pokalbį nutraukia, tiesą sakant, paverčia nieku religinių siekių įsiveržimas, šiaip ar taip, tam tikrų religinių siekių įsiveržimas. Iš tikrųjų Katalikų Bažnyčios, taip pat ir įvairių protestantiškų pakraipų Bažnyčios, kurios varžydamosi viena su kita skelbiasi esančios švenčiausios, arba vienintelės šventos, siekiai yra pagal apibrėžimą absoliučiai nebendramačiai, palyginti su bet kuriuo kitu siekiu, kaip amžinasis išganymas yra nebendramatis su laikinuoju išganymu, kaip amžinybė yra nebendramatė su laiku.

Aristotelis aiškiai numatė absoliučiai neproporcingo grupės arba žmogaus pranašumo atvejį, kai „atsiranda ištisa giminė arba kas nors vienas, kas savo dorybe taip skiriasi nuo kitų, jog jo dorybė pranoksta visų kitų dorybę“[32]. Jis tada siūlė kaip vienintelį sprendimą, atitinkantį teisingumą, jam patikėti visą valdžią, bet pirma rimtai apsvarsčius ostrakizmo sprendimą[33]. Viduriniieji amžiai, kai Aristotelis vėl iškilo, natūraliai susidurs, jei galima taip sakyti, su šiais dviem sprendimais.

---

[31] Žr. šios knygos IV skyriaus 9 paragrafą.

[32] Aristotelis. *Politika*, p. 174.

[33] Ten pat, 1284a 3–b 34.

Katalikų Bažnyčia laikydamasi idėjos, kurią susikūrė apie save pačią, savo dorybę ir savo misiją, manė turinti pagrindą pasinaudoti pirmuoju sprendimu ir pretendavo kaip *vera perfectaque respublica*, jei ne į visą valdžią, tai bent į *plenitudo potestatis*. Jos pasaulietinės valdžios priešininkai, pavyzdžiui, Dantė, pasitelkė visas savo vaizduotės išgales, kad sukurtų garbingiausio ir griežčiausio ostrakizmo formulę, paversdamas visą žmogiškąjį pasaulį autarkija, universaliu savipakankamu politiniu dariniu, valdomu imperatoriaus. Aristotelis čia niekuo negalėjo padėti, arba dar blogiau: išties negalima sakyti, kad įmanoma išspręsti problemą, kai sprendimo principas gali duoti du griežtai prieštaringus vienodo tikėtinumo ir teisėtumo sprendimus, kai priimtos prielaidos numato dvi prieštaringas išvadas. Pasirodė, kad būtina visiškai atsisakyti Aristotelio. Radikaliai pakeitęs problemos sąlygas, Hobbesas turėjo rasti paprastą ir vienareikšmį sprendimą, pagal kurį gyvename ir šiandien.

Kadangi krikščioniškajame pasaulyje tarp kandidatų į valdžią yra bent vienas kandidatas, kuris yra „nuošalėje“, žaidėjas, kuris visada turi savo rankose kozirį, pašnekovas, kuris gauna savo žodžius iš paties Dievo, valdžios sankloda negali rastis kaip Aristotelio mieste iš natūralių politinės bendruomenės veiksmų, iš spontaniško, paskui išplėtoto pašnekesio apie teisingumą ir gėrį. Valdžia turi būti sukurta *ab integro*, ji turi būti nukalta dirbtinai, tai yra savanoriškai: grynu valios aktu, kuris yra Sutartis. Nuo šiol valdžia, arba valstybė, ir visuomenė bus nuošaliai viena kitos atžvilgiu arba bent jau atskirtos viena nuo kitos.

Kad ši nuostabi operacija būtų sugalvota ir praktiškai įgyvendinta, pirmiausia reikia, kad *visi* valdžios siekiai, ne tik religinės kilmės, būtų iš esmės diskvalifikuoti. Visi jie, įskaitant ir religinės kilmės siekius, bus, jei atsiras, tai yra jei bus sukurta valdžia, kuri neturės jokio suinteresuotumo motyvo, valdžia, kuri iš esmės neturės socialinių ar religinių šaknų, *gryna valdžia*, neturinti kito turinio, išskyrus ją pačią, ir jokios kitos priežasties, išskyrus gryną valią. Valdžia, kurią sukuria Sutartis, neišreiškia ir netarnauja dvasininkų, kilmingųjų, vargšų ar išminčių siekiams; ji randasi iš kiekvieno žmogaus valios, iš šios valios

grynumo ir visuotinumo. Tik šitaip ji gali būti suvereni ir absoliuti: jos vardas neturi bendro mato, griežtai nebendramatiškas su visais politiniais siekiais, nes jos sudarymo dėsnis išties yra vienintelė trokštama, tai yra *autorizuota*, valdžia.

Bet ar valdžios gali būti tikrai trokštama, trokštama dėl jos pačios? Ar Sutartis randasi dėl nieko „gryno" neturinčių motyvų? Valia, trokštanti absoliučios arba suverenios valdžios šiuolaikinėje valstybėje, tikisi iš jos, kad ji gins visų gyvenimą. Tiksliau, kiekvieną valdžią skatina veikti noras apsaugoti kiekvieną individą. Šia prasme ši valia trokšta ko nors kito nei valstybės valdžios, ji trokšta gėrio, gėrio, kuris nėra bendras gėris, bet kuris yra bendravardiklis visų gėrio rūšių, kurių gali trokšti individas, – gyvybės išsaugojimo ir visų norų integralumo – galimybės sąlyga. Visi individai trokšta šio gėrio ir nori priemonių jį apsaugoti. Šis gėris yra konkretus, bet priemonė yra būtinai bendra: kiekvienas yra apsaugotas tik tada, kai yra apsaugoti visi. Trokšdama šios bendros priemonės valia, ne taip kaip ją veikti skatinantis noras, yra bendra arba nesuinteresuota, arba gryna. Gryna valdžia yra grynos valios kūrinys.

Šis kūrinys, kadangi yra savanoriškas, nėra atsitiktinis ir savavališkas: šią valią natūraliai motyvuoja nepakeliama padėtis, kuri vyrauja prigimtiniame būvyje, tai yra visuomenėje, neturinčioje suverenios valstybės. Visų siekių ir visų nuomonių karas, žodžiu, visų karas su visais, Hobbeso akimis žiūrint, yra pokalbio apie teisingumą ir gėrį tiesa. Šioje vietoje peršasi digresija.

## VIII

Skirtumas, kurį siekiame nustatyti tarp politinių Hobbeso ir Aristotelio pažiūrų ir kuris apskritai skiria šiuolaikinę filosofiją nuo antikinės filosofijos, yra skirtumas, kuris, pavyzdžiui, skiria Descartes'o mąstyseną, arba veikiau metodą, nuo Aristotelio arba Platono mąstysenos.

Descartes'o, Aristotelio ir Platono išeities pozicija yra tokia pati, kurią nustatė Sokratas: visas žmonių nuomones reikia ištirti, todėl jos yra

ginčytinos arba abejotinos[34]. Bet graikų filosofai mano, kad ir kokios nepatikimos jos būtų, nuomonės yra vienintelė mūsų turima priemonė tiesai pasiekti. Nuomonių apsikeitimas, dialektika padeda pamatyti tai, kas kiekvienoje nuomonėje šališka ir todėl neteisinga. Aristotelis mums pateikia nuostabų šios mąstysenos pavyzdį trečioje *Politikos* knygoje[35]. Descartes'as, priešingai, mano, kad reikia, kadangi visos žmonių nuomonės abejotinos, eiti iki šių abejonių ištakų ir netgi už jų ir teigti arba „įsivaizduoti", kad visos nuomonės yra neteisingos:

> <...> aš manau, jog reikėtų <...> atmesti kaip visiškai netikra visa tai, kas pasirodytų bent truputį abejotina[36].

Kaip žinome, Descartes'o teiginys *Mąstau, vadinasi, esu* reiškia pirmą „visiškai neabejotiną" teiginį, kuriuo pradėdami galime suręsti griežtai tikro žinojimo pastatą.

Gestą, kuriuo Hobbesas su pašaipa atmeta kaip daugybę *vainglory* apraiškų ginčytinas pretenzijas į pranašumą (o jos visos yra tokios) reikia sugretinti su „hiperboliška" Descartes'o abejone, atmetančia visas abejones keliančias nuomones, nes jos visos yra absoliučiai klaidingos. Abiem atvejais filosofo valia, padariusi galą tam, kas jo pirmtakui būtų reiškę ilgą analizę, ilgus ir sudėtingus dialektinius debatus, staigiai išeina aikštėn: ten, kur atrodė yra šviesos ir tamsos žaismas, jis nusprendžia matyti tik tamsą, o ten, kur buvo prasta tvarka, jis nusprendžia matyti tik chaosą[37]. Kaip jau

---

[34] Platonas. *Sokrato apologija* // Platonas. *Sokrato apologija. Kritonas* / vert. A. Smetona. – Vilnius, 1995; Aristote, *Métaphysique*, 993a 30-b 20.

[35] Žr. anksčiau, § VI. Plg. Platonas, *Valstybė, 509e-511e.*

[36] Dekartas R. *Samprotavimas apie metodą*, d. 4 / vert. G. Bartkus // Dekartas R. *Rinktiniai raštai.* – Vilnius: Mintis, 1978; žr. taip pat antrojo Descartes'o *Metafizinių apmąstymų* pirmąjį paragrafą. – Ten pat.

[37] Péguy, man atrodo, šį dalyką suvokia itin įžvalgiai, kai apie Descartes'ą rašo: „Galbūt jo didžiausias išradimas ir naujovė, ir jo didžiausias genijaus darbas ir stiprybė yra ta, kad sąmoningai plėtojo savo mintį kaip veiksmą" (*Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* veikale *Oeuvres en prose, 1909–1914*, Paris, Gallimard, 1961, p. 1336).

esame sakę, tai, ką Hobbesas vadina „visų karu su visais“ yra, trumpai tariant, „hiperboliškas“ nuomonių susidūrimo vaizdavimas. Neigiama karo arba tamsybių patirtis atveda abiem atvejais į pirmą teigiamą patirtį, kuri yra paprasto gyvenimo arba paprastos būties patirtis: žiauraus egzistencijos fakto su visomis jame latentiškai slypinčiomis pasekmėmis patirtis. Čia yra naujausios tvarkos teigimo ir kūrimo, tikro žinojimo, absoliutaus suverenumo išeities taškas.

Kad ir kokia lemiama ir pamatinė būtų Hobbeso mąstysena šiuolaikinei politikos raidai, Descartes'ui atiteko garbė būti šiuolaikinės minties herojumi, vadinasi, šiuolaikiniu herojumi tikrąja to žodžio prasme[38]. Taip yra todėl, kad jis pats yra jo knygos medžiaga ir jo patirties objektas. Niekieno neverčiamas jis sąmoningai atsistoja į blogiausią padėtį, kokioje tik gali atsidurti žmogaus protas: į visuotinės ir absoliučios abejonės padėtį. Mes prisimename, kokius įspūdingus palyginimus Descartes'as vartoja ją aprašydamas: nuo šiol jis yra kaip žmogus, einantis prietemoje pats vienas[39], arba, kaip jis su nerimu kalba pirmuoju asmeniu, „lyg būčiau įkritęs į gilų vandenį“[40]. Jis pats pasirenka ir nusprendžia, niekieno neverčiamas, atsistoti ten, ką politikai vadina „kritiška padėtimi“ arba „išskirtine padėtimi“, kurios pastarieji griebiasi tik spiriami būtinybės. Taigi didžiojo išskirtinės padėties teoretiko, kuris save laiko Hobbeso mokiniu, žodžiais tariant: „Suverenus yra tas, kuris sprendžia apie išskirtinę padėtį“[41]. Descartes'as yra savo abejonės patirties suverenus ir absoliutus suverenas.

Iš tikrųjų aš nežinau tokio teksto, kuriame autorius parodytų tokį pasitikėjimo savimi ir savo tikrumo jausmą, kaip Descartes'o veikalas, kuriame jis išdėsto savo didžiosios abejonės patirtį:

---

[38] Žr. Hegel G. W. F. *Filosofijos istorijos paskaitos* / vert. A. Lozuraitis. – Vilnius: Alma littera, 2001, t. 3, p. 194; *Encyclopédie*, § 64, 76.

[39] Dekartas R. *Samprotavimas apie metodą* // Dekartas R. *Rinktiniai raštai*, p. 111.

[40] Dekartas R. *Metafiziniai apmąstymai* / vert. P. Račius // Ten pat, p. 170.

[41] „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“. Tai Carlo Schmitto *Politische Theologie* pirmosios laidos (1922) pirmasis sakinys.

Taigi tarsiu, kad ne geraširdis ir didžiausias tiesos šaltinis Dievas, o kažkoks, ne tik gudrus ir apgaulus, bet ir galingas pikto genijus panaudojo visą savo išmonę mane apgauti. Laikysiu, jog dangus, oras, žemė, spalvos, formos, garsai ir visi kiti išoriniai dalykai yra vien tik iliuzijos ir kliedesys, kuriais jis naudojasi, spęsdamas žabangas mano patiklumui. Tarsiu, jog visai neturiu rankų, akių, kraujo, pojūčių, o tik klaidingai galvoju juos turįs. Aš atkakliai laikysiuosi šios minties ir, jeigu nepajėgsiu pasiekti tiesos, vis dėlto galėsiu kuriam laikui susilaikyti nuo sprendimo. Todėl rūpestingai stengsiuosi nepatikėti niekuo klaidingu, ir visos didžiojo klaidintojo gudrybės, nors ir labai gudrus ir stiprus jis būtų, negalės nieko man įteigti[42].

Laisvos abejonės patirtis anaiptol nėra tiesos, pirmosios tiesos, paieškos patirtis, nors ji kartu yra ir tai; pirmiausia ji yra valios suverenumo žmogiškosios patirties sąlygų atžvilgiu patirtis. Kiekvienas abejonės išplėtimas yra valios valdžios išplėtimas iki tiek, kad ši yra pajėgi įveikti pikto genijų, „nors ir labai gudrus ir stiprus jis būtų“, tai yra sutrukdyti jam suklaidinti protą. Niekas iš žmogiškosios patirties, realios ar tiktai įmanomos, nesugeba paveikti valios. Valia yra absoliučiai suvereni. Taigi valios panaudojimas abejojant tampa lemiama žmogaus patirtimi.

Galima sakyti, kad visa tai tiek pat sena kaip filosofija, šiaip ar taip, tiek sena kaip skepticizmas. Bet, tiesą pasakius, čia kalbama anaiptol ne apie skepticizmą. Priešingai. Hiperboliškos abejonės filosofas yra mažiausias skeptikas iš filosofų.

Jeigu mums rūpėtų tik „ieškoti tiesos“ ir „gerai vadovauti savo protui“, būtų galima paprasčiausiai pradėti nuo Dievo idėjos, kuri pagal Descartes'o vartojamą terminologiją apima tiek „objektyvios tikrovės“, jog „neatsiras nė vienos idėjos, kuri savaime būtų teisingesnė ir kurią mažiau galima būtų įtarti esant klaidingą ar melagingą“, todėl, „nors ir galima įsivaizduoti, kad tokios esybės nėra, negalima sakyti, kad ji netei-

[42] Dekartas R. *Metafiziniai apmąstymai* // Ten pat, p. 168–169.

kia nieko realaus“. Turint Dievo idėją neįmanoma „įsivaizduoti“; ji yra „aiškesnė ir suprantamesnė už visas kitas, esančias mano prote“[43].

Descartes'as abejoja arba „įsivaizduoja“ abejojąs tuo, kas sveikam protui atrodo yra akivaizdžiausia, pavyzdžiui, nuosavo kūno egzistavimas – kaip šios rankos, rašančios žodį „ranka“, egzistavimas – ir laiko beveik akivaizdžiu dalyku Dievo egzistavimą[44], netgi ima abejoti savo paties abejone ir abejonės, čia „įsivaizdavimo“, galimybe: idėja, kuri reiškia plačiausią realybę, Dievo idėją, mums taip pat yra aiškiausia idėja. Žmogiškosios valios ir Dievo idėjos turėjimo ryšys, apibūdinantis Descartes'o poziciją, paverčia jį iš tiesų Apšvietos amžiaus tikruoju tėvu: šis ryšys užtikrina, kad žmogus niekada nesusidurs su neaiškiais dalykais. Kiekvienas patirties aspektas, kuris nėra visiškai perregimas, yra atidedamas kaip abejotinas, paskui išsiaiškinama, kad jis tikras; kiekvienas daiktas laikomas jo aiškiu modeliu. Prigimtinė šviesa, esanti valios žinioje, tampa vienodos tįsos su žmogiškąja patirtimi. Arba veikiau yra tik viena patirtis, kuri yra visų kitų, netgi pirmiausia abejonės, pakaitalas, patirtis, kurią protas susikuria savo paties šviesa.

Bet mes nukrypome į šalį. Grįžkime prie savo dalyko ir tvirtai nustatykime jį: Descartes'o ir Hobbeso atliktas tyrimas paklūsta klasikinei filosofijai nežinomam ritmui; ryžtingai pradėdama neigimu, valia suteikia sau pranašumą, kurio ji jau nebeatiduos.

## IX

Grįžtant konkrečiau prie Hobbeso, atrodo, savaime suprantama, kad jeigu visi politiniai siekiai yra vienodai neteisėti, tuomet jie yra tik valdžios siekimas. Jei siekti valdžios arba tam tikros valdžios dėl religijos, dorybės, turto arba laisvės visada reiškia ne ką kita

[43] Ten pat, p. 188, 189. Dievą vieninteliu savo išeities tašku pasirinko Spinoza.

[44] Autoritetingiausi teologai, priešingai, pabrėžė, kad Dievo egzistavimas nėra akivaizdus. Žr. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, art. 1; *Summa contra Gentiles*, kn. I, sk. 10 ir 11.

kaip *vainglory* demonstravimą, tada religijos, dorybės, turto ar laisvės šaukimasis yra tiktai valdžiotroškos priedanga, veidmainiavimas. Tai, ko siekia visi aliai vieno, yra ne valdžia dėl..., ar... valdžia, bet valdžia dėl valdžios. Ši išvada savo ruožtu randasi iš prielaidų ir jas sustiprina: jei visi siekia tik valdžios dėl valdžios, tada jų atvirai skelbiami motyvai yra lygiaverčiai ir nieko neverti. Trumpai tariant, žmogaus gyvenimo varomoji jėga yra valdžios troškimas; kiekvienas žmogus yra valdžios kvantas[45].

Būtų tuščias reikalas stengtis lyginti šią „valdžios sampratą" su Aristotelio valdžios samprata. Jam „valdžia" nėra nei institucija, nei aistra. Kaip anksčiau bandžiau parodyti, nagrinėdamas kai kuriuos trečiosios *Politikos* knygos aspektus, tai, ką mes vadiname valdžia, Aristotelio akimis žvelgiant, yra žmogiškojo pasaulio sąranga, įveikianti ir išsauganti įvairių gėrio rūšių nebendramatiškumą, vadinasi, pavojingą ir didžiadvasišką gėrio neapibrėžtumą. Būdas, kuriuo tai įvykdoma, yra kiekvieną sykį tai, ką graikai vadina santvarka (*politeia*). Todėl jų mąstymo priemonė valdžiai mąstyti yra ne valdžia, bet santvarka. Kai tik valdžia tampa individo aistra, aistra būti pirmuoju ir aistra įsigyti priemonių savo būsimiems įgeidžiams, kad ir kokie jie būtų, patenkinti, ji įgyja vardą, bet praranda mastą ir savo kilnų dviprasmiškumą. Šis baisus supaprastinimas ją paverčia iš tikrųjų principu, labai patogiai leidžiančiu paaiškinti žmonių elgesį, vadinasi, daug žadančiu principu kuriant naujas institucijas. Pagaliau labiausiai patenkinamos politinės formos yra nebūtinai tos, kurios geriausiai atspindi žvaigždėtą dangaus skliautą.

Kai tai, kas buvo pasaulio sąranga, tampa sielos aistra, „psichologijos" medžiaga, turime reikalą su dvigubu procesu arba dviem paeiliui einančiais procesais. Pirmiausia psichologinės analizės subtilumas staiga gerokai sumažėja. Kad ir koks nuostabiai humaniškas yra Hobbesas, mūsų prigimties supratimui iš tikrųjų nepadeda jo žmogiškųjų norų pavertimas valdžios troškimu. Einant nuo vieno supaprastinimo prie

---

[45] Žr. šios knygos IV skyriaus 2 paragrafą.

kito, nuo Hobbeso prie Locke'o, paskui prie utilitaristų, žmogiškojo elgesio aiškinimas bus vis abstraktesnis ir mechaniškesnis. Dėl tokio žmogaus įvaizdžio, jo savimonės nusmukdymo ir aptemdymo galų gale griežtai sureagavo tokios jautrios sielos kaip Rousseau arba Nietzsche ir stengėsi sugrąžinti prarastąjį žmogaus sudėtingumą. Allanas Bloomas visokeriopai ištyrė įdomų Rousseau atvejį[46]. O Nietzsche įsipainiojęs į poleminę ir atoveikio (*réactive*) logiką, kurią taip puikiai sugebėjo demaskuoti kitur, pataisė Hobbesą jį pernelyg išpūsdamas ir apibendrindamas: „valdžios valios" vardu jis norėjo iš naujo suvokti žmogiškojo pasaulio dydį ir niuansus. Vis dėlto šis nedėkingasis niekada nestokojo sarkazmo „anglų idėjoms".

Nietzsche's pavyzdys, ko gero, mums paaiškina XIX amžiui būdingą intelektualinį pakrikimą ir priežastis, dėl kurių jis buvo „pasaulėvokos epocha". Plačią graikų fenomenologiją, kurią perėmė, įtvirtino, kritikavo, papildė ir aptemdė krikščioniškoji tradicija, galiausiai Apšvietos amžius pavertė ta psichologijos rūšimi, kurią mes vadiname anglų psichologija. Pastaroji dėl mūsų nurodytų priežasčių buvo nepagrįsta. Tačiau ją pakeisti buvo nepaprastai sunku, nes visa Vakarų moralės istorija kartu su savo komplikuotu artimumu ir priešingumu pasiekė kulminaciją šioje geibenoje. Norint išvengti jos nagų, reikėjo bent jau su didžiausiu rūpestingumu bei didžiulėmis pastangomis ir pirmiausia nešališkai išsiaiškinti jos tikslią genealogiją. Bet žmonės nepasuko keliu, vedančiu atgal, o kupini vilčių žvelgė į priekį. Ar psichologija buvo abstrakti? Būtent šis amžius išvydo trykštant nesenkantį konkretumo šaltinį: *die Weltgeschichte*. Be jokių ceremonijų buvo imtasi priemonių ir pasaulio istorija buvo įvesdinta į šią psichologiją. Marxas, optimistiškas anglas, net nepabandė jos peržiūrėti: istorija yra interesų gigantomachija. Nietzsche, teisybė, pasiūlė genealogiją arba veikiau keletą jų. Deja, jis numojo ran-

[46] Allan Bloom, „L'éducation de l'homme démocratique: Émile", *Commentaire*, 1978 žiema ir 1979 pavasaris. Žr. taip pat to paties autoriaus knygos *Love and Friendship*, New York, Simon and Schuster, 1993, sk. I, 1, pavadintą „Rousseau".

ka į „istorinio požiūrio“ genealogiją, kuriai buvo pavaldus kaip savo amžiaus žmogus. Jis atsisakė spręsti problemą, todėl išplėtojo abstrakčią Hobbeso psichologiją, apimančią visus konkretaus žmogaus aspektus, „istorinę kultūrų“ ir religijų įvairovę. Jo genijus iš prigimčiai priešingo dalyko išskėlė keletą žiežirbų, bet jomis nebuvo galima pasikliauti. Kad ir kokios subtilios būtų buvusios detalės ir kolorito įvairovė, dalykas tas, kad visą laiką reikėjo saistyti vieną su kitu ir netgi sutapatinti abstrakčią psichologinę schemą, daugelio amžių prieštaringos distiliacijos nuosėdas, su žmogaus reiškinio visetu, kondensuotu ir paverstu Istorija. Abu dalykai neturėjo jokio ryšio, nes jie nepriklausė Visetui, kuris abiem buvo bendras, nes ir vienas, ir kitas buvo to paties žmogiškojo Viseto nuosėdos arba distiliatas. Galėjimas susieti du bet kuriuos, tačiau neturinčius ryšio, daiktus visada būtent šitai sudaro „pasaulėvaizdį“. Na, o dekartiškos šviesos gaivale galima viską susieti su viskuo, nes kad ir kokia būtų būtis, visada turime reikalą su mintimi. Nuojautų meistras Descartes'as vis dar buvo priklausomas nuo mažiausiai skeptiško iš filosofų, kurį jis, nedėkingasis, laikė „paviršutinišku“.

Tačiau koks pikto genijus mus vėl nuviliojo į šalį? Turime sugrįžti prie Hobbeso valdžios sampratos, kurioje glūdi viena iš didžiųjų šiuolaikinės politikos statikos ir dinamikos paslapčių.

## X

Kai valdžios siekimas pajungiamas didžiausiai valdžiai, kokią tik gali įsivaizduoti žmogus, vienintelei teisėtai valdžiai, Suverenui, jie nuostabiai pakinta: jie visi būna pateisinami. Visuotinis kaltinimas ir pasmerkimas virsta ne mažiau visuotiniu pateisinimu ir pritarimu. Apibrėžti žmogų kaip valdžios troškimą, vadinasi, jį kaltinti ir teisinti. Atidžiau panagrinėkime šią politinę ir moralinę paslaptį, kuri yra raktas į daugybę dalykų.

Jei žmogus iš prigimties, todėl būtinai, yra godus valdžios, pranašumo įgijimas, kuriuo jis remiasi, neišvengiamai yra beprasmis, bevertis ir negali pateisinti jokios valdžios; kai tik grynoji valdžia, teisėtoji valdžia, nešališkos valstybės valdžia yra pagrindžiama, tada valdžios siekiai yra

laisvi ir teisėti – suverenios valdžios leistose ribose, – nes jie būtini. Žmonės ir toliau – kas galėtų priekaištauti dėl to? – trokš būti turtingiausi, dorybingiausi, mokyčiausi ir šia prasme galingiausi, bet suverenas yra čia pat, kad prižiūrėtų, kad jų ambicijos neturėtų tiesioginių politinių padarinių. Pavyzdžiui, priešingai, nei manė Aristotelis, būti turtingam nėra garantija, leidžianti savaime dalyvauti valdžioje: turtuolis yra tiek pat pavaldus suverenui kaip ir vargšas. Bet turtuolis dabar yra laisvesnis, nei bet kada, tapti vis turtingesnis.

Aristotelio politinės problemos sprendimas, galima sakyti, yra klasikinis, tam tikra prasme *kartoja* problemos sąlygas: kiekvieno Viseto dalis turi įeiti į Visetą. Kadangi politinė problema yra „gyvenimo turinio" ir grupių sanklodos problema, galimi ir pateisinami keli sprendimai. Galima būtų sakyti, kad yra keletas teisėtų santvarkų, nes problema yra „didesnė" už sprendimą. Gėrio, gėrio rūšių bendramatiškumo problema yra „didesnė" už žmogų, bent jau už jo politinę galią. Aristotelio, arba klasikinis, sprendimas kartoja problemą, nes Aristotelis, nepaisant visų pagundų, didvyriškai užima nuosaikią poziciją: visos politinės nuomonės kartu pateisinamos ir ginčytinos. Hobbeso sprendimą, galėtume sakyti, šiuolaikinį sprendimą, sudaro tai, kad radikaliai atskiriami šie abu – neigimo ir teigimo – aspektai, ir kiekvienam iš jų priskiriamas skirtingas „momentas". Būdami radikaliai atskirti, neigimas ir teigimas nebestabdo vienas kito ir yra nebesutaikomi aukštesniame visiško politinio teisingumo lygmenyje, bet kiekvienas iš jų virsta galutiniu, vadinasi, visi žmogaus siekiai, kurie iš pirmo žvilgsnio atrodo esą absoliučiai nepateisinami kaip valdžios siekiai, kitą akimirką atrodo visi pateisinami kaip laisvės siekiai arba laisvės reikalavimai. Šis neigimo ir teigimo atskyrimas ir ėjimas į kraštutinybes numato ir pagrindžia valstybės ir visuomenės atskyrimą.

Įdėmus skaitytojas tikriausiai pastebėjo netikrumą dėl daugelio „momentų". Iš tikrųjų jų yra trys: pirmiausia neribotas valdžios siekių „prigimtiniame būvyje" teigimas; paskui absoliutus tų siekių neigimas iš suvereno pusės; pagaliau beribis kiekvieno žmogaus laisvės teigimas be jokių vidinių apribojimų. Antrasis ir trečiasis momentas yra matomi,

instucionuoti arba valstybėje, arba visuomenėje; pirmasis, prigimties momentas, nors nuo jo priklauso du kiti, iš esmės tebėra nematomas, nes jis susimaišo ir susilieja su trečiuoju.

XI Valstybė padaro valios suverenumą tikrą ir veiksmingą. Valia pasiekia suverenumą atskyrimu ir per atskyrimą arba abiejų Hobbeso nustatytų momentų nuoseklumą, tai yra visuotinį draudimą, o paskui visuotinį leidimą. Visuotinį draudimą sudaro visų žmogiškojo gėrio rūšių, viso „gyvenimo turinio" išmetimas iš politinės plotmės, tai yra iš viešosios plotmės; visuotinį leidimą duoda atvėrimas visoms žmogiškojo gėrio rūšims, visam „gyvenimo turiniui" laisvos ir nepažeidžiamos erdvės, kuri vadinama „privačia" erdve. Valstybės ir visuomenės, galingo šiuolaikinės laisvės variklio, atskyrimas priklauso nuo šio dvilypio valios akto. Šiuolaikinė santvarka, labiau nei bet kuri kita, yra *cosa mentale*.

XII Mąstytojas, labiausiai pajutęs keistumą šio dvasinio sprendimo, šio neigimo ir teigimo, kuris sukėlė ir palaikė valstybės ir visuomenės atskyrimą, yra tas, kurį įprasta vadinti „jaunuoju Marxu". Kadangi Marxas buvo natūraliausias aristotelininkas iš šiuolaikinių filosofų, jis geriau nei bet kuris kitas suprato, kokį perversmą reiškia politinio tikslo iškėlimas, privatizacija to, ką jis vadina „materialūs ir dvasiniai elementai ir kurie sudaro šių individų gyvenimo turinį"[47]. Jis matė, kad politinis žmogaus iškėlimas – *die politische Erhebung* – aukščiau už gyvenimo turinį kartu „naikino" ir „pripažino" religiją, nuosavybę, *Bildung*, profesiją ir socialinę padėtį, – trumpai sakant, yra politinio darinio, pagal Aristotelį, dalis, – prie kurių

[47] Marksas K. *Žydų klausimu* / vert. E. Zambacevičiūtė // Marksas K. *Ankstyvieji filosofijos raštai*. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 300.

[48] Ten pat, p. 285.

dabar pridedama religija[48]. Jis įžvelgė „politinėje emancipacijoje“, būdingoje šiuolaikinei demokratijai, didžiulę pažangą, bet galutinis išlaisvinimas, visiška „žmogaus emancipacija“ reikštų suverenios valios ir gyvenimo turinio suvienijimą. Žinoma, šio suvienijimo perspektyva buvo Marxo „revoliucinė idėja“, nes valios suverenumas, kuris yra žmogaus emancipacijos, kaip politinio iškėlimo, sąlyga, kaip tik numatė šį atskyrimą. Tačiau būtų galima taip pat sakyti, kad netgi šia iliuzija Marxas buvo ištikimas klasikinės filosofijos dvasiai ir tokiu pat mastu „konservatyvus“, nes jis neįsivaizdavo, kad šis atskyrimas gali išsilaikyti ir ilgai tverti. Jis neįsivaizdavo, kad valia gali amžinai gyvuoti atskirta nuo jos motyvų, tai yra nuo „pasaulio“: sugriovusi „senąjį pasaulį“, ji turėjo motyvų, kurie jai darėsi svetimi, netrukus sukurti naują socialinį pasaulį. Marxas puola į prieštaravimą norėdamas išvengti prieštaravimo, į kurį – jis tai matė geriau nei bet kuris kitas – esame įstumti.

Galbūt revoliucinė Marxo iliuzija slypėjo ne sumanyme įveikti tokį prieštaravimą, o pačiame jausme, kad suvokiamas toks prieštaravimas. Galų gale, priešingai, nei jis buvo numatęs, bet pagal Tocqueville'io numatymą, politinė šio atskyrimo nuostata pasirodys esanti itin tvari ir netgi, aš tai pažymėjau šio skyriaus pradžioje, taip sakant, neįveikiama. Ar galima sakyti, kad žmogus negali išsižadėti valios suverenumo, kai tik jam pavyksta ją suinstitucinti gyvybinga forma? Kad jis negali liautis norėjęs? Bet jeigu ši forma yra gyvybinga, jeigu ji yra tokia galinga, taip yra todėl, kad socialinė prigimtis ir demokratinė valia yra ne tokios prieštaringos, kaip mano Marxas arba reakcingieji autoriai, tik visiškai kitokiu aspektu? Kad suprantame, jog demokratija mums tapo sava? Anaiptol! Taip pigiai – sveiko proto sąskaita – neatsipirksime, nes pats Tocqueville'is suvokia ir aprašo demokratijos gyvenimą kaip nepaliaujamą revoliuciją, kaip neribotą darbą su žmogaus prigimtimi: demokratinė hipotezė, valios suverenumo hipotezė, skatina „patikrinti“ nepaliaujamą ir neribotą viso senojo žmogaus gyvenimo turinio pertvarką, žmogaus, kuris diena iš dienos darosi vis demokratiškesnis.

XIII Prieš atskiriant valstybę nuo visuomenės, žmogiškojo gėrio rūšys turėjo tiesioginę politinę paskirtį: jos turėjo savo išraišką įstatyme, kuris skelbė, kas yra gera. Atskyrus valstybę nuo visuomenės, gėrio rūšys nustojo buvusios įstatymo dalimi, ir dabar iš principo jos apsiriboja tuo, kad garantuoja laisvę; jos yra teisinis dalykas: žmonės turi teisę jų laisvai siekti. Pavyzdžiui, „autoritarinę" religiją, kurios dogmos ir priesakai sudarė politinio įstatymo dalį, pakeičia religijos laisvė, sąžinės laisvė. Pirmieji Šiuolaikiniai Žmonės atskyrė įstatymą nuo gėrio, nes jie priėjo prie išvados, kad neįmanoma žmogaus tikslų priskirti įstatymui. Žmonėms dėl jų kildavo pernelyg nesuderinamų idėjų; šie nesutarimai lengvai išsigimdavo; svarbiausia buvo išvengti pilietinio karo – didžiausios iš blogybių. Be to, šitoks žmogiškųjų tikslų priskyrimas įstatymui buvo nepageidautinas, nes gėris negali būti gėris žmogui, jeigu jis nėra rastas, vadinasi, pirmiausia laisvai pasiektas. Naujasis, liberalusis įstatymas, užuot autoritariškai vedęs žmogų į gėrį, leidžia žmogui laisvai siekti gėrio, jis laiduoja jam teisę „siekti laimės", uždrausdamas visiems nurodyti, kaip jos siekti ir šitaip varžyti šią laisvę.

Kai kurie, bent jau kai kurie iš pirmųjų Šiuolaikinių Žmonių, pavyzdžiui, Miltonas[49], vylėsi, kad žmonės įgis vis daugiau to ir pasieks vis geriau tai, į ką jie pripažino vieni kitiems teisę, kad amžinas gėrio ir tiesos siekimas, nes jis prigimtinis, bus dar karštesnis, kad galų gale jis bus visiškai nuoširdus. Lessingas taip pat iškalbingai išsakė šią kilnią viltį[50]. Ar rezultatas pateisino lūkesčius? Koks buvo, koks yra laisvės poveikis šitaip išlaisvintam gyvenimui? Klausimas delikatus, bet jį verta panagrinėti. Nuo antrosios XVIII amžiaus pusės Rousseau, kurio ne itin įtarsi palankumu Senajam Režimui, sunerimsta dėl „filosofinės dvasios" poveikio sielos tonacijai, kurią ši dvasia kaip tik keičia[51]. XIX am-

---

49 Žr. konkrečiai jo *Areopagitica* [1644].

50 *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [1780], § 80–85.

51 *Émile*, jo *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 632–635. Žr. taip pat *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dialogue troisième, ten pat, t. 1, p. 964–972.

žiaus pradžioje Tocqueville'is išsamiai ir su nerimu nagrinėja intelektinio ir dvasinio gyvenimo pokytį, kurį padarė demokratija[52]. Po dviejų kartų Nietzsche nupiešia niūrų portretą „paskutinio žmogaus", kuris mano „išradęs laimę"[53]. Kiekvienas iš mūsų padaro savo išvadas. Aš pasitenkinsiu viena pastaba.

Šiuolaikinės demokratijos žmogus labai aštriai jaučia, kad niekas neturi teisės jam kliudyti siekti gėrio pagal jo susidarytą suverenią gėrio idėją. Tuo pačiu metu jis nuoširdžiai mano, kad neturi jokios teisės versti kaimyną siekti laimės taip, kaip jis pats tai daro, vertinti pasaulio reikalus taip, kaip jis pats juos vertina, arba galvoti taip, kaip jis pats galvoja. Mano kaimynas yra toks pat laisvas, koks esu aš pats; aš noriu jo laisvės tuo pačiu troškimu, kuriuo noriu savosios. Šitaip mano artimas tampa man lygus ir mes pripažįstame vienas kitą esant lygiai žmogiškus. Dėl šio abipusio pripažinimo pasidaro nebe toks opus gėrio – jei toks yra – pažinimas, bendras abiem laisvėms, kurios pripažįsta ir gerbia viena kitą. Subjektyvus man lygaus žmogaus siekis nustumia (jeigu visiškai jo nepanaikina) objektyvų gėrio siekį į antrą vietą, – turiu galvoje potraukį, kurį gėris, kad ir koks būtų, pirmiausia, jeigu jis yra, kaip troškimo objektą adresuoja kiekvienam žmogui. Juo labiau mes pripažįstame ir teigiame žmonių lygybę ir panašumą, tuo didesnį autoritetą man lygaus žmogaus laisvė įgyja mano akyse. Taigi, jeigu mano gėris negali būti įstatymas jam, ar tebėra koks nors įsakmus reikalavimas man? Būtent ne kas kitas, o *mano* gėris. Kodėl neturėčiau palikti arba bent jau atsainiai žiūrėti į tai, į ką mano kaimynas, man lygus žmogus, panašus į mane, *turi teisę* numoti ranka? Teisė kiekvienam siekti savo gėrio yra teisė, tai yra ir leidimas jo nesiekti. Subtiliai ir netiesiogiai, taip sakant, neįveikiamu būdu, šis leidimas vis labiau panašėja į įtaigą, netrukus į

[52] Tai apskritai vienintelė antrosios jo veikalo *Apie demokratiją Amerikoje* dalies tema.

[53] Nyčė F. *Štai taip Zaratustra kalbėjo* / vert. A. Tekorius // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 28. Žr. taip pat M. Heideggerio komentarą knygoje *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, P. U. F., 1973, 1 dalis, § 6–8.

priesaką, kurio padarinius jis, šiaip ar taip, patiria. Naujasis įstatymas pirmiausia leidžia būti abejingam visoms gėrio rūšims, kurios yra žmogaus siekių objektas, ir netgi teisybei, kuri yra pirmoji iš gėrio rūšių; pamažu jis nurodo žmogui, kaip galvoti, kas tikrai yra kenksminga ir bloga žmogui, ką įstatymas, didingas *iš prigimties*, leidžia.

Atrodo, kad šiuolaikinė, arba liberali, įstatymo samprata čia yra ne be trūkumų. Pamėginkime bent apibūdinti keblumą, trumpai apsvarstydami graikų įstatymo sampratą.

Graikų požiūriu įstatymas nebuvo atskirtas nuo prigimties. Iš tikrųjų graikų filosofija suformulavo prigimties sąvoką ir atskleidė prigimties bei įstatymo poliariškumą, vadinasi, tam tikra prasme jų nesuderinamumą. Bet jeigu prigimtis buvo vienintelis filosofo objektas jo darbe ir toliau jį vedė kaip nešališkas miesto teisėjas, patarėjas arba kritikas, ji niekada, taip sakant, nebuvo duota žmogiškajame pasaulyje kaip tokia. Ji čia radosi ir buvo veikli tik įstatymo dėka ir tik jo perkeista. Įstatymas, santvarkos išraiška, santykinę žmogaus trokštamų gėrio rūšių vertę autoritariškai formulavo kaip *krisis*. Dar kartą kaip pavyzdį pasitelkę paveikslą ir imitaciją aiškindami imitacija, galėtume sakyti: miestas yra prigimties imitacija, kurios įstatymas yra tapytojas[54]. Nesvarbu, kokia yra santvarka, pilietis gyvena pagal įstatymą, kuris atitinka jo prigimtį ir kartu keičia ją: jis gyvena tam tikros prigimties ir įstatymo sumišimo sąlygomis.

Galima sakyti, kad kai tik prigimties sąvoka buvo išskirta visu jos grynumu, ji turėjo sukelti nekantrų politinės santvarkos, kuri visiškai „atitiko prigimtį", troškimą, vadinasi, ir įstatymo, sugebančio nuvesti prigimtį į jos pilnatvę ir grynumą, troškimą. Bet pati filosofija, atradusi prigimties ir įstatymo skirtingumą, įtikinamai patarė Platono ir Aristotelio balsais pritarti jų susiliejimui, bent jau tam tikrose ribose, žmogaus prigimties labui. Tačiau nuo tam tikro meto tas balsas nustojo savo įtaigumo, ar todėl, kad žmonės nebepajėgė jo išgirsti ir suprasti, bet tada

---

[54] Žr. šios knygos V skyriaus 6 paragrafą.

būtų turėjusi pasikeisti jų prigimtis, ar todėl, kad jį užgožė kitas stiprus ir gundantis balsas šiuolaikinės filosofijos, kuri, susidūrusi su nauja situacija, atkakliai stengėsi iki galo išnarplioti šią painiavą. Aš šioje knygoje nurodžiau naujos situacijos elementus, kurie paskatino vis griežtesnį prigimties ir įstatymo atskyrimą. Tada grynoji prigimtis nustojo buvusi filosofo paslaptis, neprieinama liaudžiai, kad taptų kolektyvinių paieškų horizontu. Ir tam, kad ji būtų laisva nuo įstatymo, o įstatymas laisvas nuo prigimties, prigimties samprata pasikeitė: nuo tol jai neberūpės tikslai; ji bus prigimtis be tikslingumo. Ši nauja prigimtis reiškė ir numatė naują įstatymą, atskirtą nuo žmogaus prigimties ir suverenų, bei dirbtinį tokiu mastu, jog jis palieka prigimtį visiškai laisvą būti ja pačia ir nieku daugiau kaip ja pačia, be jokių pokyčių.

Tačiau šiuolaikinės demokratijos patirtis, demokratinio žmogaus, kuris apibūdinamas beprecedenčiu jo prigimties prijaukinimu, atsiradimas perša mintį, kad šios perspektyvos nepatvirtino patirtis, bent jau tokia, kokia ji buvo iki šių dienų. Įstatymas visada yra aktyvus; nuo to momento, kai įstatymo vieta yra užimta, jis turi daryti savo poveikį – jis turi keisti prigimtį. Įstatymas, kuris leidžia, daro ne mažesnį poveikį nei įstatymas, kuris draudžia, net jeigu tas poveikis ne toks pats. Šia prasme leidimas taip pat yra autoritarinis.

## XIV

Šiuolaikinės demokratijos patirtis mums rodo keistą prieštaravimą: demokratinis žmogus yra laisviausias nei bet kada gyvenęs žmogus ir kartu yra labiausiai priklausomas. Galima sakyti, kad šitas keblumas greitai išaiškinamas: negalima jam leisti, jis negali sau leisti tiek laisvės tik todėl, kad yra toks priklausomas. Taip, bet šuo, kurio laimės iš pradžių pavydi vilkas, žino, kas yra antkaklis, kuriuo jis yra pririštas; kodėl šiuolaikinis žmogus yra toks tikras, kad jis yra vis laisvesnis, jei tikrovėje jis yra vis labiau pavergtas?

Atrodo, kad čia paradoksai veja paradoksus, kad esame be perstojo blaškomi tai šen, tai ten, neturėdami galimybės tvirtai įvertinti šiuolaikinę būklę. Iš tikrųjų valia, norėdama palikti prigimčiai visišką laisvę,

turi pakilti aukščiau už visus prigimtinius nuostatus,vadinasi, apibrėžti ir teigti save vis labiau kaip gryną valią. Bet tada valia, kadangi ji būdinga žmogui, tuo labiau apibrėžia žmogų, taigi ir jo prigimtį. Be jokios abejonės, kuo labiau valia išsilaisvina iš prigimties ir išlaisvina prigimtį, tuo labiau ją pavergia. Bet jeigu valios nuostata nuo šiol yra tokiu mastu stipresnė už prigimtinę nuostatą, tad neprotinga kalbėti apie pavergimą, nes dabar žmogaus žmogiškumas daug labiau glūdi valioje nei prigimtyje. Jei sakome, kad žmogus pasiekia savo žmogiškumą įveikdamas prigimtį, ar neatrandame iš naujo pamirštos moralinės žmogaus pažangos sąvokos, jungiančios per amžius Senovės ir Šiuolaikinius žmones?

Iš tikrųjų klasikinė moralinio tobulėjimo sąvoka numato ***žmogiškosios prigimties*** aukštesnės dalies pergalę prieš žemesniąją jos dalį, prigimtinės sielos tvarkos įdiegimą arba atstatymą[55]. Dabar čia kalbama apie įstatymo arba valios, arba laisvės, pergalę prieš prigimtį, tiek aukštąją, tiek ir žemąją, vadinasi, taip pat ir prieš laisvą valią kaip prigimtinį žmogaus sugebėjimą.

Kitados žmogaus fenomeno sudėtingumas buvo atskleistas ir įvaldytas tyrinėjant ir teigiant sielą, viską apimančią substanciją, pasižyminčią prigimtine tvarka. Nuo šiol fenomenologinis tikslumas apsiblausė ir netgi pati jo galimybė pasidaro neaiški. Dabar rūpi ne tiek aprašyti ir nagrinėti moralinį pasaulį, kiek suvokti gryno įstatymo galimybę, visiškai atskirtą nuo prigimties, tiek nuo aukštosios, tiek ir nuo žemosios, jog pastarosios vidinė sąranga praranda daug savo suinteresuotumo: naujasis įstatymas į ją žiūri iš taip aukštai, kaip absoliutus suverenas į jo valdinių santykius tol, kol jie rodo jam pagarbą.

---

[55] Žr. Platon. *Gorgias*, 503d–505d, 506c–508e, arba *Protagoras*, 313a–314b.

Šeštas skyrius

# PRIGIMTIES PABAIGA

I

Iš pradžių pasaulis buvo beformis ir tuščias: be įstatymų, menų ar mokslų ir žmogaus dvasia sklandė virš tamsybių.

Tokie, trumpai tariant, yra pirmieji žodžiai, kuriuos žmogus pasako sau, kai, atmetęs krikščioniškąjį įstatymą ir pagoniškąją prigimtį, nusprendžia priimti savo žmogiškumą iš savęs paties, kai ryžtasi būti savo paties kūrėjas. Hobbesas, Locke'as ir Rousseau mums duoda tris sinoptines šios genezės versijas, kurios visos skelbia tą pačią naujieną.

Savo pirmapradėje būklėje žmogus – vadinkime jį mums įprastu vardu – iš esmės yra neapibrėžtas; jis yra tobulintinas *X*, norintis išsaugoti save. Tai kūniškas individas, galios kiekybė, kurios pirmapradis potraukis yra troškimas išlikti, kaip negyvajai materijai yra būdingas inercijos principas. Tokį atomą gali įdvasinti tiktai pats aršiausias egoizmas. Tačiau atomų yra aibė; jie be paliovos susiduria vienas su kitu, tiek atsitiktinai, tiek iš reikalo; kiekvienas egoizmas yra visų kitų priešas, vadinasi, savo paties priešas. Norėdamas įveikti skurdą arba karą, į kurį buvo įstumtas, jis yra priverstas sukurti pramaną, kuris, gindamas jį, gina ir kitus. Pats savanaudiškiausias noras gali patenkinti save tik pasitelkęs pačią nesuinteresuočiausią priemonę: nešališką valstybę, visuotinę valią[1]. Taip individuali prigimtis pranoksta save pačią, išranda ir sukuria visuotinį įstatymą.

[1] Žr. šios knygos V skyriaus 7 paragrafą.

Norėdamas apginti savo ypatingumą, žmogus sukuria visuotinybę. Norėdamas apsaugoti savo fizinę esybę, jis sukuria savo moralinę esybę[2]. Tradicijos šalininkas pasakytų, kad priemonė, tiesą pasakius, žmogiškumas, orumu be galo pranoksta tikslą, gyvulišką išgyvenimą. Šiaip ar taip, neapibrėžtasis *X* nori tiktai išlikti ir todėl išranda darbą, nuosavybę, įstatymus, menus ir mokslus. Ir tada jis atranda, kad tapo žmogumi.

Jo moralinė esybė iš esmės yra įstatymas arba visuomeninė valia. Šios instancijos kūrėjas ir adresatas yra ne kas kitas kaip žmogus. Ji yra vidinis žodis, kuriuo žmogus apibrėžia save patį. Šis žodis yra įsakymas, kurį žmogus adresuoja sau pačiam; jis kartu yra suverenas arba įstatymų leidėjas ir pavaldinys; jis tampa žmogumi, kuriuo jis yra sau duodamas įstatymą, kuriam paklūsta, ir paklusdamas įstatymui, kurį jis duoda sau pačiam. Žmogiškasis pasaulis įgauna žmogišką pavidalą, nes žmogus duoda sau įstatymą. Jis mano arba tiki, kad yra geras.

Tokia idėja yra nesuprantama tiek krikščionims, tiek žydams. Ir vieniems, ir kitiems Dievas yra vienintelis įstatymo kūrėjas. Ji būtų buvusi nesuprantama ir graikams. Graikų demokratijoje kiekvienas pilietis gali būti savo ruožtu pakaitomis – čia valdovas, čia valdinys, *archon* ir *archomenos*, bet jis negali vienu metu būti vienas ir kitas, jis negali įsakinėti sau pačiam[3]. Netgi toks ryžtingas šiuolaikinės valstybės gynėjas, kaip Bodinas, atsitraukia nuo tokios galimybės ir ją kategoriškai atmeta: mat žmogus negali įsakinėti sau pačiam, respublikos suverenumą reikia patikėti monarchui[4].

Galima sakyti, kad ši idėja neturi nieko sukrečiančio, kad ji yra paprasta, įtikėtina ir netgi būtina. Kai politinis darinys, pasitelkęs kokią nors instanciją, nesvarbu kokia ji yra, sukuria ir paskelbia savo nariams įstatymus, kuriems jie paklus, galima sakyti, kad žmogus daugiau ar

---

[2] Žr. Ruso Ž. Ž. *Apie visuomenės sutartį*, kn. 1, sk. 6, 8.

[3] Žr. Aristotelis. *Politika*, 1277b 7–32.

[4] Žr. *Les Six Livres de la République* [1576], kn. VI, sk. 4.

mažiau, gryniau ar ne, nelygu santvarka, įsakinėja sau pačiam. Ar tikrai taip yra? Žinoma, politinės instancijos dėka žmogus valdo save: jis yra savo paties ganytojas, pakeičia ar atstoja dieviškąjį ganytoją, net jeigu dar ilgai dievų valdymo atminimai, dieviškieji draudimai varžo laisvę, vadinasi, ir žmogiškosios vyriausybės išmintį, kaip tai patyrė graikų karvedžiai ties Argenusais[5]. Galima sakyti, kad nuo tada politika yra žmogiškosios tvarkos tiesa, demokratija – politiko tiesa, o paklusnumas įstatymui, kurį žmogus davė sau, – demokratijos tiesa. Bet ar protinga mums šitaip leistis tikėtinumo nuokalne?

Tarkime, laikydamiesi Aristotelio nurodymų, kad graikų miestas, ypač savo demokratine forma, iškėlė aikštėn ir atskleidė žmogaus sugebėjimą savo nuosavomis jėgomis pasiekti ir turėti savo žinioje žmogiškojo gėrio rūšis, gyventi autarkijoje, kuri šitaip atskleidė žmogaus autonomiškumą. Kartu graikų miestas parodė prigimties tikslus, vadinasi, tiek žmogiškojo, tiek dieviškojo įsakinėjimo ribas. Parodydamas žmogiškosios tvarkos sąrangą, jis pats pasirodė kaip prigimtinis miestas. Filosofija atskleidė, kad jis toks yra. Tai, ko siekia filosofija, ko siekė Sokratas – ne įsakinėjimo valioje: kokia yra įvairių daiktų ir būtybių klasių prigimtis? Svarbiausias ir esminis dalykas išsprūsta iš vadovavimo, nes svarbiausias dalykas, arba esmė, yra tai, kas nesikeičia. Filosofija nurodo tiek žmogiškojo, tiek dieviškojo įstatymo, vadinasi, ir politinės tvarkos, nes ji nesuvokiama be įstatymo, ribas.

Žinoma, įstatymas ir įsakinėjimas nėra visiškai tas pats. Įstatymas neišvengiamai yra įsakinėjimas, bet priešingas atvejis nėra tiesa[6]. Pirmoji įsakinėjimo priežastis glūdi dvigubame vidiniame prigimties skirtume: tarp aukštųjų ir žemųjų sielos dalių ir tarp žmonių, sukurtų įsakinėti, ir tų, kurie iš prigimties sukurti vergauti[7]. Šis dvigubas prigimtinis skirtumas yra įstatymo galimybės sąlyga.

---

[5] Žr. Montaigne, *Essais*, kn. 1, sk. 3.

[6] Žr. Aristotelis. *Politika*, 1287b 16 ir toliau; 1292a 33 ir toliau.

[7] Ten pat, 1254a 17–1255a 2.

Taigi savo paties paklusnumas sau pačiam, tikroji šiuolaikinės demokratijos forma, jau yra nebe graikų autarkijos sampratos tęsinys. O tai iš anksto numato įstatymo galios platumą ir reikšmingumą, kuriuos graikai buvo atmetę, taip sakant, stebuklingą pobūdį; žodžiu, jis numato graikų požiūrio perversmą: pirmoji priežastis, įsakinėjimo tiesa ir teisėtumas glūdi ne prigimtyje, bet įstatyme. Jei šiuo požiūriu palyginsime Rousseau *Apie visuomenės sutartį*, Hobbeso *Leviataną* ir Locke'o *Antrąjį traktatą apie valdžią* su Aristotelio *Politika*, galėsime sakyti, kad šiuolaikiniai žmonės grąžina atgal mitologinį steigiamųjų valių amžių.

## II

Ši mitologija, kaip ir visos kitos, pasižymi keista ir netgi baisinga disproporcija tarp žmogiškosios veiklos elementų, ypač, kaip matėme, tarp tikslų ir priemonių[8]. Iš to randasi didelis netikrumas dėl veikėjų motyvų. Pati lakiausia moralinė vaizduotė negali suvokti, kas dedasi susitariančiųjų šalių dvasioje. Juk kiekvienas, kaip visuotinės valios nešėjas, galvoja tik apie save[9]. Individas neturi ir neprivalo turėti jokios idėjos dėl Viseto, kurį jis kuria su kitais individais, kurių dvasia yra tokia pat nelytėta kaip ir jo.

Žinoma, galima sakyti, jog todėl, kad „visuomenės sutartis" neatspindi „realaus" proceso, jo aprašomasis arba fenomenologinis nenuoseklumas turi nedidelę reikšmę, kad trys jo sinoptinės versijos turi savo stiprių ir silpnų pusių, tikėtinų ir neįtikėtinų aspektų, kad svarbiausias dalykas yra stilizuotas, simbolinis, netgi alegorinis pateikimas sutikimo, kaip šiuolaikinio teisėtumo principo. Galų gale ar dviejų pastarųjų šimtmečių masyvus istorijos faktas nėra demokratinių institucijų raida, kuri, jeigu jos tikslai neatitinka jokios iš trijų sutarties versijų, patenkinamai aktualizuoja bendrą tikslą?

---

[8] Žr. šios knygos VI skyriaus pradžią.

[9] Žr. Ruso Ž. Ž. *Apie visuomenės sutartį*, kn. II, sk. 4. Plg. Ženevos rankraštį, išspausdintą jo *Oeuvres complètes*, t. III, p. 306.

Toks aiškinimas yra tikrai paguodžiantis. Bet ar šiuolaikinis teisėtumas, kuris skelbiasi iš esmės ir netgi išskirtinai esąs pagrįstas protu, gali pasitenkinti tokiu apytikriu paaiškinimu? Iš tikrųjų mes čia susiduriame su keistu chiazmu, kuris apverčia visas mūsų idėjas apie tai, kas yra tikroviška arba tikėtina. Aristotelio „geriausia santvarka", be jokios abejonės, neįgyvendinama, bet, šiaip ar taip, ją galima mąstyti: mintis pranoksta tikrovę, bet tiek viena, tiek kita yra toje pačioje Gėrio skalėje. Santvarka, pagrįsta prigimtimi, neegzistuoja. Šiuolaikinė teisėta santvarka iš tikrųjų egzistuoja, nes mūsų visuomenės, teisybės dėlei, yra „pagrįstos sutartimi", bet ji negali būti mąstoma; šiuolaikinė politinė filosofija negali, griežtai kalbant, mąstyti tai, kas yra to, ką ji teigia, centre; tiksliau, steigiamoji sutartis negali būti mąstoma, nes neįmanoma tapti Viseto dalimi nemąstant šio Viseto, neturint šio Viseto idėjos, o tokia idėja yra sutarties neiginys. Santvarka, pagrįsta protu, yra santvarka, kurios negalima mąstyti.

Šis faktas mums atrodys ne toks keistas, jei išmoksime skirti abu elementus, kurių sąsaja yra šiuolaikinio teisėtumo stiprybė ir solidumas.

Pirmasis elementas, šio visuotinio įstatymo, šio radikaliai aukštesnio už prigimtį įsakymo idėja – sudedamoji ir esminė sutarties doktrinos dalis, – kaip matėme mūsų tyrimo pradžioje, nėra savavališkas šiuolaikinės filosofijos išradimas, bet veikiau jo sukurta suma ir produktas to, kas yra pačiame centre ir kas fatališkiausia visoje mūsų istorijoje: šis įstatymas yra slaptas mūsų gyvenamos „askezės žvaigždės" variklis.

Sutarties sąvoka, tikrąja to žodžio prasme, o ji tokia pat sena kaip žmonija, kiekvienu atveju kaip romėnų teisė, pati savaime yra visiškai kitokia; ji įgauna savo specifiškai šiuolaikinį steigiamąjį ir kuriamąjį mastą tik todėl, kad susilieja su šia visuotinio įstatymo sąvoka, atsiradusia iš abipusės miesto ir Bažnyčios sąveikos ir lupikavimo.

Reikia pažymėti, kad „sutarties" sąvokos politinė filosofija atsižadėjo po to, kai tik Rousseau ją atvedė iki galutinių jos ribų, sugrūsdamas į ją gryną visuotinumą ir gryną atskirybę. Joks kitas protas po jo nedrįso ir nepajėgė apglėbti tokio prieštaravimo. Išeities buvo galima ieškoti dviem kryptimis: arba grynos atskirybės linkme, kuris galbūt

leistų precedento neturinčiu būdu sutaikyti valią ir prigimtį, arba gryno visuotinumo linkme, o tai priverstų galų gale nutraukti įstatymo ryšį su prigimtimi, net jei sąsaja tarp jų buvo silpna ir priverstinė. Pirmąjį kelią pasirinko Nietzsche.

III Nietzsche's visuomeninės sutarties kritiką galima glaustai išdėstyti šitaip.

Jei šiuolaikinis žmogus nori politinę tvarką pagrįsti savo valia, o jis to nori, tada jis taria arba daro prielaidą, kad žmogus iš esmės yra valia, kad žmogaus „prigimtis" yra būti valia. Jei žmogus iš esmės yra valia, jei žmogaus prigimtis yra būti valia, tada visa, kas jis buvo lig šiol, visa, kas jis yra šiandien, visa, kas jis bus rytoj, yra jo valios padarinys arba rezultatas.

Taigi akivaizdu, kad žmogus buvo daug kas: jis buvo graikas, jis buvo žydas, jis buvo krikščionis, jis buvo budistas. Vadinasi, valia pasižymi nuostabios kūrybos ir diferenciacijos principo platumu ir sudėtingumu. Todėl yra paprasčiausiai juokinga ir paviršutiniška, jei valia atrodo esanti toks gilus ir paslaptingas dalykas, sakyti, kaip tai daro šiuolaikiniai demokratai, kad politinę tvarką pagrįsime protinga kiekvieno žmogaus valia.

Be to, demokratai prieštarauja patys sau arba nežino, ko patys nori, arba nemoka tikrai norėti, nes dažniausiai reikalauja atstovaujamosios santvarkos. Ką iš tikrųjų reiškia sukurti atstovaujamąją santvarką, jei ne suteikti savo valiai kitos valios ramentą? Tikrai norima norėti, bet su išlyga, kad to norės ir dauguma žmonių! O patys vadai, „atstovaujamosios vyriausybės" nariai, pažiūrėkite, kaip jie slapstosi už „liaudies valios"! Jie patys nenori nieko; jų vienintelis troškimas, vienintelė jų valia – tai perteikti, išreikšti, vykdyti liaudies valią, jai atstovauti ir tarnauti. Todėl, kai šiuolaikinė žmonija yra patekusi į atstovavimo ratą, kur svarbi tik valia, bet visada tiktai kito valia, ir niekas neturi drąsos norėti pats vienas, koks palengvėjimas, kokia laimė, kai pagaliau atsiranda tikras šeimininkas, tai yra žmogus, kuris moka ir nori norėti pats vienas:

Kokia geradarystė, koks išlaisvinimas nuo nepakenčiamos naštos, nepaisant visko, yra bandos žmogui europiečiui kokio nors absoliutaus įsakinėtojo pasirodymas; paskutinis didis to paliudymas – Napoleonas: jo darbų istorija – tai iš esmės istorija didžiausios laimės, kurią šis šimtmetis pasiekė vertingiausiomis akimirkomis vertingiausių žmonių asmenyje[10].

Nietzsche ir demokratas tam tikru būdu laikosi to paties požiūrio, kad žmogus yra valia. Bet demokratas iš to daro išvadą, kad kiekviena valia turi susiderinti su kitomis valiomis, tai yra tapti bendražmogiška, visuotine, kad valios turi būti lygios arba bent jau iš principo lygiateisės. Nietzsche, priešingai, daro išvadą, kad turi būti nelygybė. Yra visokių valios rūšių, nevienodo intensyvumo ir kokybės valios, pirmiausia – čia vėl grįžta ir keršija prigimtis – kilni valia ir žema valia arba pagieža. Valia, kaip ir jos vykdomas įsakinėjimas, yra individuali. Žodžiu, *pats individualiausias* dalykas.

## IV

Galima būtų nesutikti su mūsų chronologija, kad ir po Rousseau buvo remiamasi visuomenine sutartimi, kad ją išsaugojo toks reikšmingas autorius kaip Kantas. Iš tikrųjų visuomeninės sutarties sąvoka Kanto veikaluose netenka esminės vertės. Ji jau tiktai alegorinė ir tiktai šiek tiek utilitarinė: ji skatina įstatymų leidėjus gerbti visuotinę valią arba tai, ką galima laikyti ja[11]. Kaip, beje, gali visuomenės sutartis vaidinti realų vaidmenį fundamentalioje Kanto mintyje, nes ji priverstinai suplaka į vieną kaip tik tai, ką Kantui savo kūryboje pavyksta pirmą kartą išskirti ir griežtai atriboti?

---

[10] Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio* / vert. E. Nekrašas // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*, p. 399.

[11] Žr. baigiamąją išvadą: *Apie posakį: teorija gal ir teisinga, bet praktikoje netinkama* jo knygoje *Politiniai traktatai* (Vilnius: Aidai, 1996, p. 58–110); taip pat *Théorie et pratique. Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, § 46 pastabą, taip pat bendrą pastabą A, p. 201–205.

Anksčiau aš nurodžiau, kad steigiamasis ir kuriamasis visuomenės vaidmuo priklausė nuo to, ar ji suplakė gryną ypatingumą ir gryną visuotinumą, pagimdydama pirmąjį iš pastarojo. Žmogus sukuria save tik įvykdydamas neįmanomą: jis sukuria naują Visetą, mąstydamas tik apie save. Kantas įveikia šiuos prieštaravimus. Jis išlaisvina visuotinumą nuo visų ryšių su ypatingumu; ir žmogus vėl gali mąstyti apie kitą žmogų, mąstydamas apie save patį, jis netgi privalo tai daryti, nes tikrasis Visetas, kurio dalis jis yra, jau nebe savanaudiškas ar eventualus apibrėžimas, o žmonių arba veikiau „protingų prigimčių" visuma.

Įstatymas toks, kokį išgarsino Montesquieu ir Rousseau, išsaugojo paradoksalų įsitvirtinimą prigimtyje. Pagal pirmojo epigramą mes jį prisimename, kad pati prigimties frustracija verčia vienuolius mylėti juos engiančią regulą, vienintelį jiems likusį mylėti dalyką. Ir mes matėme, kad antrasis svyruoja tarp žiauraus įstatymo siaubo ir savotiško džiūgavimo šio žiaurumo akivaizdoje[12]. Nei Montesquieu, nei Rousseau nepajėgia aiškiai ir įtikinamai atsakyti, kaip žmogus gali rasti prigimtyje motyvą įstatymui, kuris yra priešiškas šiai prigimčiai? Kantas atsako į šį klausimą pakildamas į tokį aukštį, iš kurio aprėpia savo didžiųjų pirmtakų svyravimus ir paradoksus, nes juos supranta.

Kanto sprendimas yra aiškus ir jaudinantis: Įstatymas, tikrąja to žodžio prasme, gali būti pats savyje ir dėl savęs paties žmogaus veiklos motyvas. Nėra jokio reikalo gudragalviškai priešpriešinti prigimtį jai pačiai, nes Įstatymas yra atskirtas nuo prigimties, ir todėl, kad šitaip atskirtas nuo jos, yra grynas žmogaus veiklos motyvas, sukeliantis žmogui skirtingą jausmą nuo visų kitų, būtent *pagarbą*:

> Vadinasi, pagarba moralės dėsniui yra jausmas, atsirandantis intelektualiniu pagrindu, ir šis jausmas yra vienintelis, kurį mes pažįstame visiškai *a priori* ir kurio būtinumą galime įžvelgti. <...> Tad šį jausmą (vadinamą moraliniu) sukelia vien tik protas. Jis skirtas ne vertinti poelgiams

[12] Žr. šios knygos I skyriaus 11 paragrafą.

ir juo labiau ne pagrįsti pačiam objektyviam dorovės dėsniui, bet yra tik paskata šį dėsnį paversti mūsų maksima. Tačiau kaip būtų tinkamiausia pavadinti šį išskirtinį jausmą, kurio negalima lyginti su jokiu patologiniu jausmu [tai yra su jokiu mūsų prigimties jausmu]? Jis toks savitas, kad, atrodo, yra vien tik proto, būtent praktinio grynojo proto, žinioje[13].

Pagarbos jausmas įveikia visus prigimties polinkius, nes jis sujungia abi tendencijas, kurios apibrėžia ir organizuoja prigimtį. Iš prigimties žmones traukia tam tikri dalykai, tam tikros gėrio rūšys. Remdamiesi šiuo potraukiu senovės autoriai aiškino žmogiškąjį pasaulį. Bet iš prigimties žmones taip pat atstumia kiti dalykai, blogi dalykai, ir Šiuolaikiniai Žmonės nagrinėja žmogaus veiklą kaip blogio vengimą arba baimę. Taigi pagarba yra tas savitas jausmas, kuris sujungia ir sulydo iš prigimties priešiškus trauką ir baimę.

Vien tik Dėsnio ir su juo susijusios pagarbos fenomenas gali suteikti prasmę ir turinį šiuolaikinei savikūros savomis jėgomis sąvokai, kurią taip kategoriškai ir taip prieštaringai formuluoja visuomenės sutarties doktrina. Tik todėl, kad jis gali paklusti Dėsniui, tik dėl grynos pagarbos Dėsniui, žmogus yra laisva savo veiksmų priežastis, vadinasi, džiaugiasi autonomija. Valios *autonomija*, sako Kantas, yra visų moralės dėsnių ir juos atitinkančių pareigų vienintelis principas[14]. Vien tik Dėsnio ir su juo susijusios pagarbos fenomenas nustato, iškelia aikštėn ir padaro veiksmingą tą faktą, kad valiai apibrėžti užtenka vien tiktai grynojo proto. Dėsnis sukuria mumyse kažką panašaus į dieviškąją kūrybos galią:

Juk iš tikrųjų moralės dėsnis, sutinkamai su idėja, mus perkelia į tokią prigimtį, kurioje grynasis protas sukurtų aukščiausią gėrį, jei tik jis turėtų jį atitinkantį fizinį sugebėjimą <...>[15].

---

[13] Kantas I. *Praktinio proto kritika* / vert. R. Plečkaitis. – Vilnius: Mintis, 1987, p. 93 ir 95.

[14] Ten pat, p. 48.

[15] Ten pat, p. 60.

Kantas iškelia Fenomeną į proto šviesą ir parodo jį kaip Protą, kurį aiškino ir užtemdė Apšvietos mitologija.

## V

Visuomenės sutarties teoretikai kildino visuotinumą ir ypatingumą, nesuinteresuotumą iš kategoriško egoizmo, nešališką valstybę iš visuotinės individo noro išlikti valios. Kantas parodo, kad šis dorovinio gyvenimo reiškinys numato arba taria esant tiesioginę sąsają su bendrybe, arba visuotinumu, ir kad iš tikrųjų yra tokia sąsaja. Kartu jis parodo visuomenės sutartį, kaip miglotą, prievartinę ir nepakeliamą teoriją. Niekas daugiau rimtai prie jos nebegrįžo. Kyla pagunda sakyti, kad Kanto moralinė filosofija atvėrė šiuolaikiniam žmogui aiškumą jo ilgai, nuo pat šiuolaikinio sąjūdžio pradžios siekto objekto atžvilgiu. Galiausiai jis gali tikrai *mąstyti* tai, ko lig tol galėjo tik norėti: jis gali galvoti, kad jis nėra nei Dievo kūrinys, nei Gamtos dalis, žodžiu, kad jis yra atsiradęs iš savęs paties, yra savo nuosavos laisvės vaikas. Sugebėdamas tiksliai suvokti Dėsnio ir pagarbos fenomeną, šiuolaikinis žmogus laikosi vienodu atstumu nuo krikščioniškojo išganymo ir nuo pagoniškosios laimės: jis pasiekė aiškią ir galutinę savimonę.

Tačiau tebėra vienas keblus dalykas. Tas savitas Visetas, kurio visuomeninės sutarties individas iš pradžių turėjo nepastebėti, kad pasireikštų jo nesuinteresuotas egoizmas ir pagimdytų visuotinę valią, šis savitas Visetas – miestas – yra nepažįstamas ir moralinei sąmonei, kurią aiškina Kantas. Norėdamas elgtis moraliai, žmogus turi elgtis taip, jog galėtų norėti, kad jo elgesio maksima taptų visuotiniu dėsniu ir šitaip taptų visų protingų būtybių maksima[16]. Kaip moralinė sąmonė jis paprasčiausiai neskiria ypatingo politinio darinio, kuriam priklauso. Tiek šiapus, tiek ir anapus Pirėnų, tiek šiapus, tiek ir anapus Reino tas pats dėsnis reikalauja tokios pačios pagarbos. Neaišku, kaip nepasitelkus papildomos savavališkos hi-

[16] Žr. Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai* / vert. K. Rickevičiūtė. – Vilnius: Mintis, 1980, p. 52.

potezės būtų galima parodyti, jog egzistuoja teigiamas ryšys tarp grynojo dėsnio bendrybės ir politinio darinio ypatingumo. Lygiai kaip visuomeninės sutarties teoretikai peršokdavo nuo individo prie politinio darinio savavališku šuoliu, lygiai taip pat, atrodo, Kantas gali peršokti nuo protingos prigimties visuotinumo prie politinio darinio ypatingumo tik tuo pačiu savavališku šuoliu, bet priešinga kryptimi.

Šis keblumas „plačiąja prasme“ yra tik keblumo „pagal turinį“ išraiška, kuri mus nuveda į pačią Kanto moralinio mokymo širdį.

Kantas, kaip žinome, rimtai pritaria galimybei, kad joks tobulas paklusnumo dėsniui aktas dėl grynos pagarbos dėsniui, kad joks tobulas grynos valios aktas niekada nebuvo atliktas. Bet, jei žmogus jaučia, – galima beveik sakyti, iš prigimties[17], – pagarbą dėsniui, nesuprantama, kodėl jis neturėtų jo gerbti visada? Būtent todėl, kad laisvė, vadinasi, ir dėsnis, yra iš pašaknų atskirti nuo prigimties, mes nesugebame įsivaizduoti, kokią galią prigimtis gali turėti dėsniui ir laisvei, kad neleistų žmogui nuosekliai ir tobulai jiems paklusti. Į moralinę klaidą negalima žiūrėti kaip į žemųjų prigimties dalių prievartą aukštosioms prigimties dalims, prievartą, kurią kursto intelekto aptemimas, kaip tai daro antikinė moralinė filosofija, kurią šiuo klausimu rimtai paremia moralinė katalikų teologija, kuri dar užsimena ir apie „žaizdą“, kurią mūsų prigimčiai padarė gimtoji nuodėmė. Prigimtis negali parūpinti sąsajos tarp dviejų nesutariančių dalykų, nes ji yra vienas iš jų, ir tiktai vienas iš jų.

Kantas siekia įveikti šį keblumą pasitelkdamas tai, ką jis vadina „radikaliu blogiu“. Pastarąjį pirmiausia sudaro teisingos tvarkos motyvų apvertimas. Užuot prisiderinęs prie dėsnio, kaip pakankamo savo veiks-

---

[17] „Sekant mūsų *prigimtimi*, laimė mums, kaip nuo juslumo objektų priklausančioms būtybėms, – tai pirma ir yra tai, ko mes besąlygiškai trokštame. Būtent tai, sekant mūsų prigimtimi (jei apskritai norima taip vadinti tai, kas mums įgimta) kaip protu ir laisve apdovanotų būtybių, yra toli gražu ne pirmasis ir ne besąlyginis mūsų maksimų objektas, bet jis yra *vertumas būti laimingam*, t. y. visų mūsų maksimų atitikimas moralės dėsnį“ (Kant I. *Religija vien tik proto ribose* / vert. R. Plečkaitis. – Vilnius: Pradai, 2000, p. 65).

mų motyvo, žmogus ieško kitų motyvų, gautų iš savimeilės, ir leidžia dėsniui nukristi iki priemonės lygmens[18]. Šią klaidą, kurios buveinė ir kūrėjas yra protas, nepaprastai sunku suprasti:

> Bet šio mūsų valios išsiderinimo atsižvelgiant į būdą, kuriuo subordinuotos paskatos įskiriamos į aukščiausią maksimą, kilmė prote, t. y. šis polinkis į blogį, lieka mums nepasiekiama, nes juo pačiu mes turime būti pakaltinti; vadinasi, minėtas visų maksimų vyriausias pagrindas ir vėl reikalautų priimti blogąją maksimą. Blogis galėjo kilti tik iš moralinio blogio (o ne vien todėl, kad mūsų prigimtis ribota); ir vis dėlto pradinis įgymis (kurio niekas kitas, išskyrus patį žmogų, negalėjo pagadinti, jei jis šiuo pagadinimu turi būti pakaltinamas) yra gėrio įgymis; vadinasi, nežinome jokios mums suprantamos priežasties, dėl kurios pirmiausia mumyse galėjo atsirasti moralinis blogis[19].

Radikalusis blogis, kaip suprantame, yra nesuvokiamas, nes yra atsiradęs iš laisvo akto, žodžiu, yra pirmas, jo neįmanoma paaiškinti, nes būtent jis aiškina. Vis dėlto kodėl grynasis praktinis protas turėtų nusigręžti nuo vienintelio jam pakankamo motyvo?

Po ką tik mūsų pateiktos ištraukos Kantas priduria, kad šis nesuvokiamumas yra „išreikštas“ Biblijos pasakojimo apie pirmąjį nuopuolį charakteriais. Taigi ar Kantas, kuris atskleidė racionalią Apšvietos mitologijos prasmę, norėdamas rasti savo moralinės filosofijos nuoseklumą turi grįžti prie krikščioniškojo dogmatizmo? Kaip žinome, į Bibliją čia žiūrima ne iš dogmatikos perspektyvos, kaip į objektyviai apreikštą Dievo žodį, bet paprasčiausiai kaip į aibę „istorijų“, kurių mums rūpi tik praktinė reikšmė, galia mus padaryti geresnius, kaip išraiškingų, įtaigių ir pamokomų paveikslų rinkinį. Anot Kanto, pirmojo nuopuolio pasakojimas mums aiškiau atskleidžia moralinio blogio pobū-

[18] Ten pat, p. 64 ir 61.

[19] Ten pat, p. 62.

dį, o mokymas apie radikalųjį blogį mums parodo tikrąją ir racionaliąją šio pasakojimo prasmę.

Ar mes tikrai padarėme pažangą? Jei racionalus aiškinimas yra nesuprantamas, jei protas nesupranta pats savęs, iš tikrųjų sunku įžiūrėti, kokios pagalbos galima laukti iš religijos, kuriai iš pat pradžių nebuvo suteikta jokios superracionalios galios! Vietoj proto ir religijos, aiškinančių vienas kitą, – vienas atneša piešinį, kita – spalvą, jei galima taip sakyti, – ir mes, ko gero, turime tik sterilų religijos, kuri atsisakė tiesos, ir proto, kuris nesugeba paaiškinti, sugretinimą.

Tad galime savęs paklausti, ar krikščionių, pirmapradės arba dabartinės, nuodėmės dogma, arba paslaptis, nėra paradoksaliai aiškesnė už Kanto mokymą apie radikalųjį blogį. Kad ir kokį šios paslapties aiškinimą mums pasiūlytų autoritetingas teologas arba avantiūristiškas pasaulietis, jis būtinai numato tam tikrą žmogiškąją situaciją: nuodėmė sutampa su žmogaus veikla tikrąja to žodžio prasme, su veikla, kurią sudaro svarstymas apie save patį – *deliberare de seipso*. Sudėtingumas ir neapibrėžtumas gėrio, kurio siekiame, nes noras – svarstymo medžiaga – supaprastėja ir kristalizuojasi į dvi priešiškas gėrio rūšis, iš kurių reikia rinktis darant pirmąjį sprendimą[20], kuris, jei galima taip sakyti, yra lemiamas visiems kitiems sprendimams: kiekvienas – šėtonas, Adomas, bet kuris žmogus – iš pradžių, taip pat ir kiekvieną savo veiklos akimirką turi rinktis tarp mažiausio ir riboto gėrio, bet be galo artimo, savęs paties, ir begalinio, bet tolimo ir reiklaus gėrio, Dievo, kuris yra čia per jo įstatymą ir jo malonę. Nesinorėtų čia nieko sakyti, kas pašalintų teisingą pasibaisėjimą, kurį turime jausti nuodėmei, bet, susidūrus su tokiu pasirinkimu, turi būti leista dvejoti. Dvejonė turi būti leista bent jau ta prasme, kad, jeigu yra svarstymas, yra ir dalykas, arba motyvas, kuris svarstomas. Beje, Dievas negali mums uždrausti šių veiksmų – pavyzdžiui, valgyti vaisių nuo pažinimo medžio, – kaip ir tų, kuriuos mums leidžia daryti ir netgi reikalauja daryti mūsų prigimtis, arba draudimas

[20] Žr. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 89, art. 6, Resp.

neturėtų objekto. Kaip traukiamos ir sutrikusios prigimtys, mes gyvename, svarstome ir klystame dėl gėrio. Žmogus yra protingas gyvūnas, o nuodėmė – tai protaujant padaryta bloga išvada.

Bet Kanto protas nesvarsto, jis leidžia įstatymus. Jis duoda įstatymą sau pačiam; jis nepripažįsta nieko aukštesnio už save, antraip jis nebūtų autonomiškas; jo pakankamas motyvas, pagarba, neturi jokio ryšio su motyvais, jaudinančiais žemiau esančią prigimtį. Kaip galėtų jis kada nors teikti pirmenybę pastariesiems, o ne sau?

Įdomioje pastaboje, randamoje veikale, kuriuo paremtas mūsų tyrimas, Kantas stengiasi priversti tradicinę moralinę filosofiją pripažinti nesuprantamumą, kurį pripažįsta jo naujasis mokymas:

> Visiškai įprastinė yra moralės filosofijos prielaida, kad egzistavimą žmoguje to, kas doroviškai bloga, visai lengva paaiškinti, būtent: iš vienos pusės – juslinių paskatų stiprumu, iš kitos pusės – proto paskatų (pagarbos dėsniui) nepajėgumu, t. y. *silpnumu*. Bet tada tai, kas doroviškai gera (moraliniame įgymyje) žmoguje, dar lengviau paaiškinti, nes vieno suprantamumas visai negali būti mąstomas be kito suprantamumo. Tačiau šiuo atveju lieka visiškai nepaaiškinamas proto sugebėjimas gryna dėsnio idėja susidoroti su visomis priešingai siekiančiomis paskatomis; vadinasi, taip pat nesuprantama, kaip juslinės paskatos gali nugalėti taip įžvalgiai paliepiantį protą. Juk jei visas pasaulis elgtųsi pagal dėsnio potvarkius, būtų galima sakyti, kad viskas vyksta pagal natūralią tvarką, ir niekas nė nemanytų klausti to priežasties[21].

Keista matyti, kaip Kantas atsisako pačios savo mokymo apie moralę esmės ir apsimeta nesuprantąs, iš kur protas turi galią įsakinėti, kai tuo tarpu visos filosofijos tikslas yra tik tai nustatyti. Bet jis tvirtina, kad įstatymų leidžiamoji proto galia, kurią jis paskelbė aukščiausia, yra nesuprantama tik todėl, kad galėtų paskelbti vienodai nesuprantamu tai,

---

[21] Kant I. *Religija vien tik proto ribose*, p. 77.

ko, filosofijos terminais kalbant, pirmą kartą minties istorijoje yra tikrai neįmanoma suvokti: suinteresuotų, arba prigimtinių, motyvų galios protui. Paskutinysis gudriai naivios pastabos sakinys pripažįsta, kad niekam neateitų į galvą netgi klausti apie bendro paklusnumo bendram dėsniui priežastį todėl, kad kiekvienas galėtų suvokti įstatymų leidžiamąją proto galią, kurią pirmasis nustatė Kantas.

## VI

Tačiau ar veiksmingas dėsnio įgyvendinimas negalėtų reikšti priešingybės, nes įstatymas galioja kaip įstatymas, kai yra atskirtas nuo realybės, nuo „prigimties"? Hegelis labai giliai išanalizavo, kaip to, ką jis vadina moraline pasaulėžiūra, atveju kiekvienas momentas virsta savo priešybe[22]. Ne mano reikalas čia toliau plėtoti ar patvirtinti Hegelio Kanto kritiką, o dar mažiau – tiesiog juokinga! – pasiūlyti naują kritiką. Bet ankstesnės pastabos mus skatina skubiai kelti mums rūpimą klausimą: ar Kantui sekasi galvoti apie žmogaus fenomeną derinant jį su grynuoju dėsniu, radikaliai atskirtu nuo gamtos. O jei nesiseka, ar ne visa šiuolaikinė santvarka su visa jos savimone išsaugo kai ką iš esmės nemąstomo arba dar nemąstyto?

Jei ankstesnis paragrafas šį tą reiškia, kyla pagunda padaryti išvadą, kad pagarbos fenomeno nepakanka norint paaiškinti žmogaus fenomeną. Kad „kažkas" verčia laikytis drauge ir kiekviename individe bendrauti prigimtį ir dėsnį ir kad šitai mus atveda prie vienokio ar kitokio tradicinio žmogaus kaip substancijos apibrėžimo – vienintelio būdo, leidžiančio suvokti „prigimties" galią „laisvei". Tačiau tokia išvada būtų skubota ir nevisavertė. Ji mums iškyla kaip būtina tada, kai norime pagarbos fenomenui, bendriau kalbant, Kanto moralinio dėsnio doktrinai, ir siekiame nustatyti tradicines mūsų patirties ribas, užuot įžvelgę joje imperatyvų motyvą rizikuoti pakeisti tas ribas.

---

[22] Žr. Hegel G. W. F. *Dvasios fenomenologija* / vert. A. Šliogeris. – Vilnius: Pradai, 1997, VI, C, a ir b.

Teisybė, pats Kantas, atrodo, pasirinko lengviausią kelią. Norėdamas suderinti savo naująją žmogaus sampratą su prigimtine, arba tradicine, patirtimi, jis pasitelkia neapibrėžtą individo žengsmą į valios šventumą, neapibrėžtą politinio darinio žengsmą į respublikinę santvarką, neapibrėžtą tarptautinės tvarkos žengsmą į amžinąją tvarką. Jis netgi kalba apie nesulaikomą prigimties žengsmą į teisės viešpatavimą[23]! Neapibrėžtos pažangos sąvoka atitraukia atgal tradicinės ontologijos ribas tik tam, kad patvirtintų ir sunaikintų Gėrio skalę, atimtų iš Gėrio jo pirmapradį vaidmenį žmonių pasaulyje. Kantas griebiasi šio nevaisingo hibrido, drįstame sakyti, tik todėl, kad jis atsitraukia prieš paskutinį jėgų įtempimą, kurį jo kūryba padarė įmanomą. Juk jeigu Protas tikrai yra įstatymų leidėjas, jeigu jo dėka žmonija duoda sau Įstatymą, tada, be abejo, pasitvirtins tai, kad Įstatymui tikrai paklūstama ir kad Įstatymas tikrai yra įgyvendintas, jei tiktai kas nors sau nusistatys atitinkamas ribas, kad galėtų aiškinti žmogaus fenomeną. Bet kokias ribas? Dabar aišku, kad netinka nei individas, nei politinis darinys, nei politinių darinių visuma ir netgi nei neapibrėžtai daranti pažangą istorijoje žmonija. Jei protas ir įstatymas iš esmės skiriasi nuo prigimties, jie negali būti veiksmingi „gerinant“ šią prigimtį, padarant žmogų „protingesnį“ arba „doresnį: tai reikštų „pagerinti“ žmogiškosios substancijos būvį, vadinasi, sugrąžinti substancijai jos galią. Tada nueitų perniek visas šiuolaikinės filosofijos triūsas. Bet jeigu nei individas, nei miestas, nei žmonija nėra tam tikri rėmai, tada fenomeno, kurį išsiaiškino Kantas, įgyvendinimas išveda mus iš pasaulio, paprastai pažįstamo kaip žmogiškasis pasaulis. Egzistencializmas, kaip pažymėjome, su įspūdingu rimtumu stengėsi rasti naują žmogaus, kaip savaime besireiškiančios laisvės, vardą. Hegelis buvo labiau linkęs laikyti arba spręsti, kad šis pasaulis, kaip valstybė, jau

---

[23] „Vadinasi, galima teigti: gamta nenumaldomai *nori*, kad teisė galų gale įgautų aukščiausią valdžią“ (Kant I. *Į amžinąją taiką* / vert. G. Žukas // Kantas I. *Politiniai traktatai*, p. 143). Paties Kanto tekstas yra ypač griežtas: *„Hier heißt es also: Die Natur will unwiderstehlich, daß das Recht die Obergewalt erhalte.“*

pati savaime buvo realizacija, padarydamas Kantui tokį patį priekaištą, kokį Montesquieu padarė kitam senam respublikonui: būtent kad jis ieško proto, jo nepažinęs, ir stato Chalkedoną, prieš akis turėdamas Bizantijos pakrantę. Abiem atvejais nebelieka pagarbos įstatymui.

Atrodo, jeigu Kantas išaiškino šiuolaikinės patirties fenomeną, tai šis fenomenas mus verčia išeiti iš šio pasaulio, kuriame ši patirtis yra įmanoma.

## VII

Priėję šią vietą, mes jau neberandame kelio. Turime sustoti ir peržvelgti mūsų tyrinėjimų vaizdą.

Antraip tiktai kartotume tai, ką patirtis sako pati apie save, jeigu šiuolaikinę savimonę apibūdintume kaip valią atrasti ir išsakyti „veiksmingą tiesą" apie žmogų ir pasaulį, „realistišką" valią, kurią ji pergalingai priešpriešina „idealistiniam" troškimui, įkvepiančiam kurti „įsivaizduojamas viešpatijas atkampiuose pasauliuose". Idealistinis troškimas savo kilnią išraišką randa „gerose santvarkose", kurias sugalvojo graikų filosofai, konkrečiai Platonas savo *Valstybėje*, o savo žemąją išraišką – religijoje, konkrečiai krikščionybėje, „šiame platonizme, skirtame liaudžiai". Krikščionybė iš esmės yra žalinga, nes ji padalija žmogų: prie prigimtinių, arba racionaliųjų, motyvų – grynai žmogiškųjų motyvų – ji prideda kitus motyvus, kurie skelbiasi esą antgamtiški arba pranokstantys protą. Tad žmogus, priverstas „matyti dvigubai", nebemoka racionaliai orientuotis pasaulyje[24]. Žodžiu, dviejų pasaulių yra per daug, „reikėtų tik vieno"[25].

Religijos kritika visada lengvai įtikina: visada rasis *unpleasing priests*[26]. Bet kaip vėl sugrąžinti arba atstatyti žmogiškojo pasaulio vienybę, kaip galima pastatyti suvienytą miestą, kuriame brandos sulaukęs žmogus ieškos savo motyvų tiktai savyje, tai yra savo paties protе? Išskirtinis

---

[24] Žr. Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 29.

[25] Žr. šios knygos I skyriaus 31 pastabą.

[26] Žr. Hobbes Th. *Leviatanas*, p. 135.

Kanto nuopelnas yra tas, kad jam pavyko parodyti, kaip ir kokiomis sąlygomis toks pasiekimas yra įmanomas nesavavališkai išradinėjant įsivaizduojamą žmogų – paslaugų prigimtinės būklės gyventoją, kuris sukuria socialinę aplinką, kai tik filosofas teikiasi pripažinti jos būtinybę, arba „naują žmogų", kurį atneš ateitis, – o tik analizuojant moralinį fenomeną, žmogaus santykį su moraliniu dėsniu. Bet dėl keisto perversmo ir dėl erzinančios ironijos tą pačią akimirką, kai Kanto dėka pasiekiame savo brandą, kartu patiriame daug griežtesnį ir labiau neįveikiamą skilimą nei bet kuris kitas lig šiol žmogaus patirtas skilimas. Dabar mūsų prigimtis ir mūsų laisvė yra negailestingai atskiriamos be jokio suvokiamo žmogiško saito, galinčio vėl sujungti arba bent jau suartinti jas. Dabar žmogaus protas arba laisvė virsta „įsivaizduojama viešpatija" be jokio ryšio su žmogiškosios prigimties poreikiais ir troškimais, be jokio ryšio su veiksminga mūsų dalios tiesa. Mūsų proto dėsnis yra atskiriamas nuo mūsų prigimties radikaliau ir su didesne puikybe, nei buvo atskirta dieviškoji malonė senovės teologijoje. Iš tiesų žmogui yra sunkiau įžengti į Kanto karalystę nei kupranugariui išlįsti pro adatos ausį!

Galima sakyti, kad Kantas, iš pradžių šitaip atskyręs prigimtį ir dėsnį, paskui labai nuoširdžiai ir rimtai stengiasi juos suartinti arba darydamas paguodžiančias išvadas iš empirinės istorijos empirinio stebėjimo[27], arba daug giliau išaiškindamas „praktinio proto postulatus", ypač Dievo buvimo postulatą: kadangi mūsų pareiga yra pripažinti galimybę galutinės harmonijos tarp prigimties ir dėsnio, tarp laimės ir dorovės, mūsų pareiga yra ir pripažinti Dievo buvimą. Ši harmonija yra įmanoma tik su išlyga, kad Dievas yra[28].

[27] Kaip žinome, jo amžininkų susidomėjimas, šitaip atsiradęs Prancūzijos revoliucijos metu, jam atrodė esąs įtikinamas žmonijos „moralinio nusiteikimo" įrodymas. O empirinis stebėjimas paremia arba neprieštarauja „neapibrėžtos pažangos" idėjai. Žr. šios knygos VI skyriaus 6 paragrafą.

[28] Žr. Kantas I. *Praktinio proto kritika*, d. 1, kn. 2, sk. 5.

Bet jei galime ir turime tikėtis, kad Dieve ir Dievo dėka sutaikysime prigimtį ir dėsnį, laimę ir dorybę, tada, atrodo, tikėjimas ir vylimasis Dievu, o ne pagarba dėsniui, tampa pirmuoju grynojo praktinio proto motyvu. Kaip žinome, Kantas atmeta šią išvadą[29]. Jis netgi nueina tiek, jog rašydamas daro skirtumą tarp subjektyvaus moralinio būtinumo ir objektyvaus moralinio būtinumo ir pabrėžęs, kad „moraliai būtina pripažinti Dievo buvimą", jis netgi teigia, kad tai „nėra pareiga, nes negali būti pareigos pripažinti kokio nors daikto egzistavimą (kadangi tai liečia tik teorinį proto taikymą)"[30]. Ši aliuzija į *Praktinio proto kritiką* mums primena, kad, norėdami atmesti Kanto moralės filosofiją, kartu turėtume atmesti jo filosofiją apskritai, vadinasi, konkrečiai *Grynojo proto kritiką!* Mes turime atmesti juokingą prielaidą, bet negalime atsisakyti naudotis savo protu. Kantas čia teigia, kad mūsų pareiga yra tikėti egzistavimu kokio nors daikto, kurio egzistavimą mums uždrausta teigti. Jis mums sutvarko proto veiksmą, proto, iš kurio jis pašalina pirmąją sąlygą, kuri taip pat yra pirmoji jo sąlyga. Jis mums primeta pareigą būti labai nesąžiningiems. Šis prigimties ir laisvės atskyrimas ne tik neišlaisvina mūsų nuo pasidalijimo tarp šio ir kito pasaulio, bet šis pasidalijimas įsismelkia į žmogaus veiksmo, į paties elementariausio proto veiksmo – sprendimo, liečiančio kokio nors daikto egzistavimą, – širdį ir į aukščiausią žmogaus proto veiksmą, – nes tas daiktas yra Dievas.

## VIII

Moralinis dėsnis, pasak Kanto, yra grynai formalus. Jis turi vertę vienam žmogui tik tada, kai gali turėti vertę visiems ir jį apibrėžia apibendrinimas (*généralité*) arba apibendrinamumas (*généralisabilité*). Nedvejojant galima sakyti, kad šitaip paverstas suvisuotina-

---

[29] „Šito taip pat nereikia suprasti taip, kad būtina pripažinti Dievo buvimą kaip *kiekvieno privalėjimo apskritai pagrindą* (juk šis pagrindas, kaip pakankamai buvo įrodyta, remiasi vien tik paties proto autonomija)" (ten pat, p. 149).

[30] Ten pat, p. 149.

mo priesako branduoliu jis kondensuoja tai, kas visoje moralėje iš tikrųjų yra moralu, kad jis izoliuoja ir konsoliduoja universalią moralės formą, atskirdamas ją nuo konkrečių ir kintamų turinių, kad jis apibrėžia pirmąją, ir vienintelę, tikrai universalią, racionalią ir žmogišką moralę. Ir negalima sakyti, kad tada visi žmonės atsiduria Montesquieu vienuolių padėtyje ir dėsnį myli tik tiek, kiek jis engia jų prigimtį, nes jie myli dėsnį dėl jo paties, tiktai dėl jo paties, arba veikiau jį gerbia jo nemylėdami, nes jis nemylėtinas. Joks polinkis, kylantis iš jų prigimties, jų nesieja su šiuo dėsniu, visiškai atskiru nuo jų prigimties.

Bet jeigu moralinis dėsnis savyje ir per save patį, taip sakant, savo statiniu apibrėžimu, yra visiškai atskirtas nuo prigimties, pastaroji verčia pripažinti jo dalyvavimą, kai dėsnis veikia aktualiame moraliniame akte. Kai moralinis veiksnys apibendrina savo veiksmo maksimą norėdamas įsitikinti, ar ji atitinka visuotinį dėsnį, ir norėdamas ją padaryti tokią, jis atlieka protinį bandymą, suformuluoja hipotezę apie realų kitų žmonių elgesį, vadinasi, apie jų prigimties savybes ir, žinoma, atsižvelgia į tai, ką jis žino apie savo paties patirtį. Kantas tai atvirai ir išsamiai išdėsto antrame savo *Dorovės metafizikos pagrindų* skyriuje. Labai kategoriškais ir universaliais terminais suformulavęs pareigos imperatyvą[31], jis pateikia keturis pavyzdžius, kuriais visuotinį dėsnį jis tam tikra prasme padaro veiksnų (*opérationnelle*). Kaip komentatoriai dažnai tai parodė, kiekvieną sykį jis teisino dėsnį pasitelkęs perdėm empirinius argumentus apie žmogaus prigimties sandarą, argumentus, kartais daug glaudžiau ir nesuprantamiau empiriškus už tuos, kuriuos iškelia aikštėn tradicinė moralė. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie savižudybės draudimą, kuriuo tradicinė dorovė teigia, kad tai, kas Dievo duota, gali būti pasiimta atgal tik Dievo, jis pasitelkia „jausmą, kuris turėtų skatinti ją [gyvybės plėtotę] palaikyti"[32]. O žmogui, kuris labiau mėgsta smagų dyki-

---

[31] „Elkis taip, tarytum tavo elgesio maksima per tavo valią turėtų tapti *visuotiniu gamtos dėsniu*" (Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai*, p. 52)

[32] Ten pat, p. 53.

nėjimą, o ne savo prigimtinių sugebėjimų naudojimą, Kantas atsikerta, kad, „kaip protinga būtybė, jis būtinai nori, kad visos jo galios būtų ugdomos, nes jos jam juk ir duotos tam, kad būtų siekiama visokeriopų tikslų“[33]. Tai daugmaž tas pats, ką sako graikai, ypač žmonijos „mažametystės“ moralistai.

Kartu šis visuotinis moralės dėsnis, kuris yra veiksmingas ir pateisinamas tik natūralios realybės dėka, apie kurią jis nenori nieko žinoti, prieštarauja kiekvienai moralei, kai ši realybė verčia jį daryti išimtį iš savo taisyklės: turiu sakyti teisybę, net jeigu taip įduočiau nekaltą žmogų į tirono žandarų rankas[34]. Norėdamas teigti ir pateisinti praktinį visuotinio dėsnio įgyvendinimą, Kantas kartais remiasi įgimtais žmogaus polinkiais (prieštaraudamas dėsnio principui), kartais šiurkščiai atsisako jų paisyti (ir tada pažeidžia mūsų spontanišką moralės jausmą). Ši pastaba yra kritinė, nes ji įspėja, kad Kanto moralės analizė, tiek Montesquieu dorybės idėjos konstrukcijoje, tiek visuomenės sutarties teoretikų prigimtinės būklės aprašymuose yra esminis pramanas (*artifice*): ji leidžia arba neleidžia prieiti prie Fenomeno jo dėsnio aspektu arba jo prigimties aspektu ir tai daro su aukščiausiu savavališkumu, kurio vienintelis tikslas yra galiausiai sukurti gryną dėsnio idėją.

Bet jeigu dėsnio idėja yra toks pramanas, tada pagarba dėsniui negali būti šis grynas fenomenas, kurį matome jame. Tai, ką Kantas vadina pagarba, neįveikia radikaliai originalia ir pranašesne ją sudarančių dalių analize dviejų pagrindinių, traukos ir stūmos, „persekiojimo“ ir „bėgimo“, tendencijų[35], kurios dalija ir tvarko prigimtį ir netgi apibrėžia jos santykį su žmogumi. Pagarba dėsniui nėra grynas motyvas, iš tikrųjų atskirtas nuo prigimties; tai yra Kanto sukurtas

---

[33] Ten pat, p. 54.

[34] Žr. *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797) veikale *Théorie et pratique* ir *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, livre I, section II, § 9, „Du mensonge“.

[35] Žr. Montenis M. *Esė* / vert. D. Droblytė. – Vilnius: Mintis, 1983, kn. III, sk. 8.

artefaktas, pats genialiausias, tikėtiniausias iš kada nors žmogaus sugalvotųjų, taip pat kilniausias, norint įtikinti žmogų, kad jis gali būti, kad jis yra savo proto sūnus, kurio nesuteršė joks sąlytis su pagoniška prigimtimi.

Žinoma, galima sakyti, kad kaltinimas pramanu yra labai neteisingas, kad Kantas iškelia galimybę, slypinčią žmogaus, kaip protingos būtybės, apibrėžime, arba, teisingiau, kad jis iš šio apibrėžimo daro loginę išvadą. Išties, jei žmogus yra taip apibrėžtas, tada protas natūraliai yra pirmasis žmogaus veiksmų principas[36]; ir žmogus vadovauja savo veiksmams savo praktiniu protu: *imperare est rationis*[37]. Atrodo natūralu, remiantis šiais konstatavimais, suformuluoti galutinius teiginius: žmogaus veiksmams vadovaujanti taisyklė yra protas; jis vadovauja jiems remdamasis dėsniu, kuris apibrėžiamas kaip grynas proto vadovavimas. Kanto moralė šia prasme yra tik išvadų darymas iš žmogaus apibrėžimo, kurį sukūrė graikai ir patvirtino krikščionybė, nepridedant jokių atsitiktinių hipotezių. Tiksliau: Kanto moralė savavališkai atmeta papildomus elementus, be kurių moralės fenomeno negalima tiksliai aprašyti. Mes galime mielai priimti žmogaus ir proto lygybę kaip išeities tašką. Bet kaip mes kada nors įrodysime, kad praktinis protas gali būti grynas ir pats vienas gali apibrėžti valią, jei praktinį protą apibrėžiame šiuo sugebėjimu, jei tariame, kad yra kai kas tokio, kaip grynas praktinis protas? Ar todėl, kad dėsnis yra laisvės *ratio cognoscendi*, mes laisvę pažįstame jo dėka? Bet jei dėsnis yra mūsų artefaktas, o visai ne proto faktas? Iš tikrųjų ši lygtis yra neaiški ir miglota. Praktinis protas mums iš karto pristato šį negryną apibrėžimą: jis svarsto visus dalykus, įskaitant pirmiausia žmonių veiksmus, atsižvelgdamas į gėrį ir į jo priešybę, todėl proto priesakai, kad ir kokie jie galėtų būti, turi būti pagrįsti šiuo prigimtiniu „persekiojimo“ ir „bėgimo“ principu: reikia daryti gera (arba: gėris yra tai, ką reikia daryti); reikia vengti

[36] Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1.

[37] Ten pat, Ia IIae, q. 17, art. 1.

blogio (arba: blogis yra tai, ko reikia vengti)[38]. Vienoje pastaboje Kantas pabrėžia gėrio dviprasmiškumą, norėdamas apraudoti jį[39]. Bet šis dvigubas dviprasmiškumas yra pirmasis žmogiškasis fenomenas; jis apibūdina žmogiškąją moralinio fenomeno patirtį. Proto užduotis, ko gero, yra ištirti šį sudėtingumą, užuot kūrus artefaktą, kuris pašalina dvi dviprasmybes ir įveikia žmogiškosios tendencijos suskilimą, užuot formulavus ir teigus dėsnį, kuris kondensuoja visą morališkumą ir nusviedžia į „prigimties" arba „savimeilės", arba „asmeninės laimės"[40] išorinę arba vidinę tamsą gėrio ir blogio pasaulį, kuriame mes vis dėlto gyvename ir esame.

Iš tiesų žmogaus protas yra ne mažiau sprendžiantis nei įstatymus leidžiantis arba imperatyvus. *Rationis est imperare*, bet taip pat: *rationis est deliberare.* Ir jis įsakinėja veiksmams tik todėl, kad sprendžia šiame pasaulyje arba apie šį pasaulį, į kurį jis žiūri *sub ratione boni.*

Žinoma, gėrio pasaulis, įvairių gėrio ir blogio rūšių pasaulis, yra kupinas netikrumų ir sudėtingumų. Visų pirma iš esmės žmogiškos gėrio rūšys yra priklausomos nuo siekinių, nuo varžytynių antžmogiško gėrio rūšių, kurias žada religija, nuo varžytynių, kurios baugina protą ir gniuždo valią, šitaip be paliovos nustumdamos žmogų į mažametystės būvį, iš kurio jis nori išeiti. Bet stengtis, kaip tai daro Kantas, su didesne aistra ir

---

[38] „<...> *bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est,* Bonum est quod omnia appetunt. *Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae* <...>" (*ten pat*, Ia IIae, q. 94, art. 2).

[39] „Be to, posakis *sub ratione boni* taip pat yra dviprasmis. Juk jis gali reikšti: mes ką nors įsivaizduojame esant gera, kad ir kadangi mes to *geidžiame* (norime); bet gali reikšti ir: mes to geidžiame dėl to, kad tai *įsivaizduojame* esant *gera;* tad arba geismas yra objekto kaip gero sąvokos apibrėžimo pagrindas, arba gėrio sąvoka yra geismo (valios) apibrėžimo pagrindas; juk *sub ratione boni* pirmuoju atveju reikštų: mes ko nors norime, remdamiesi gėrio *idėja*, o antruoju atveju – *dėl šios idėjos*, kuri turi būti pirmesnė už norėjimą kaip jo determinantas" (Kantas I. *Praktinio proto kritika*, p. 77).

[40] Ten pat, p. 34.

didesniu griežtumu nei bet kuris kitas šiuolaikinis filosofas prieš jį, tai reikštų, norint neutralizuoti tą siekinį ir tas varžytynes, išplėšti žmogaus gyvenimą iš gėrio plotmės ir klausimo, tai reikštų išplėšti žmogų iš, tiesą sakant, žmogiškojo pasaulio. Mažametystės būvyje žmogus gyveno tarp dviejų pasaulių ir kartais pagalvodavo, kad vienu iš jų yra per daug. Šiuolaikinės filosofijos triūso dėka jis įgijo autonomiją ir atsisakė kito pasaulio, bet prarado šį pasaulį.

## IX

Skaitytojas, kuris sekė mane ligi šiol ir kuris galbūt yra pasirengęs tarti, kad Kanto žmogiškojo pasaulio aprašymu galima abejoti, šis skaitytojas, be jokios abejonės, atmes idėją, kad toks moralinis dėsnis, kokį sukūrė Kantas, iš esmės yra artefaktas, neturintis pakankamo pagrindo žmogaus fenomene ir yra padarytas pagal „suinteresuotą" projektą, tai yra projektą, kurio negalima painioti su tiesos paieškomis.

Maža buvo žmonių, tiek atsidavusių tiesos paieškoms kaip Kantas; dar mažiau jų toms paieškoms panaudojo sugebėjimus, panašius į Kanto sugebėjimus. Vadinasi, jei mums kyla jausmas, kad jis veda į šalį nuo jos ir kad šis nuklydimas yra proporcingas jo moraliniam įkarščiui bei protinei galiai, tai mums kyla įsakmus troškimas suprasti šį nuklydimą. Ar turime mes priimti domėn kaip *factum brutum*, kad „Kantas suklydo", ir lyg niekur nieko traukti toliau?

Jeigu norime susidaryti išsamų mūsų tyrinėjimo vaizdą, jei atsigręžę į nueitą kelią bandome sekti mūsų minties eigą, kaip atramą ir žiburį randame dažnai minėtą Nietzsche's formulę; ir mes vėl kartojame, kad šiuolaikinė sąmonė mūsų gyvenamą Žemę laiko „askezės žvaigžde". Šis apibrėžimas yra geriausias, nes jam būdingas dviprasmiškumas, verčiantis mus judėti į priekį ir nurodantis varomąją jėgą, kuri mūsų istoriją padaro panašią į upę, norinčią pasiekti pabaigą – *einem Strom ähnlich der* ans Ende *will*[41]. Dėsnis, griežtas dėsnis, kurio valdoma sukasi ši

[41] Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Vorrede § 2, Stuttgart, Kröner, 1964.

žvaigždė, yra tai, ko šiuolaikinis žmogus nori išvengti: jis yra tai, kas bendra pagoniškai ir krikščioniškai dorybei, jis yra praeities forma ir fatališkumas, kuriuos palieka po savęs šiuolaikinės laisvės, Montesquieu išliaupsintos anglų laisvės, pažanga. Bet šis dėsnis, šis griežtas dėsnis, taip pat yra tai, ką šiuolaikinis žmogus galiausiai nori įgyvendinti, Kanto paskelbtas nekaltas savęs pagimdymas, protas, išvaduotas nuo prigimties, taip pat ir nuo Dievo; šis dėsnis, kurį sau duoda žmogus, yra jo naujosios laisvės įrankis. O pagrindinė Rousseau vieta šiuolaikinėje sąmonėje visų pirma priklauso nuo to, kad jis aprėpia abu dėsnio aspektus ir abu jo sukeliamus polinkius: jis vengia jo ir siekia jo kone su vienoda aistra. Dėsnis jį varo iš proto.

Pirmame skyriuje aš išsamiau ištyriau, kaip Montesquieu suformulavo „dorybės" sąvoką ir kaip jo analizė papildė ir ištobulino numanomą kūrinį, kurį sukūrė politiniai ir dvasiniai Europos sluoksniai, kurie sąveikaudami gludino vienas kitą. Tiesus ir atviras konfliktas tarp pasaulietinio politinio darinio ir Bažnyčios, tarp pilietinio didžiadvasiškumo ir krikščioniškojo nuolankumo pamažu atvėrė kelią bendro dviem dorybės tipams vardiklio sukūrimui, bendro vardiklio, kuris įkūnija ir įtvirtina jų abipusę vienas kito kritiką: „dorybė" tada atskiriama nuo jos specifinio, pilietinio ir krikščioniškojo, motyvo[42].

Man atrodo, kad Kanto dėsnis yra šio dialektinio abiejų dvasinių sluoksnių proceso kita versija, kitas kūrinys, kitas rezultatas. Arba galbūt tai yra tas pats rezultatas, kuris vertinamas kitu požiūriu: į dėsnį žiūrima pagarbiai. Dorybingasis, pasak Kanto, yra tam tikra prasme nepaprastai nuolankus: jo pagarba dėsniui „*palaužia* pasipūtimą"[43], kuriuo kiekvienas siekia būti patenkintas savimi ir norėti patenkinti savo troškimus; tuo tarpu didžiadvasiškas žmogus yra daug pranašesnis už savo būties sąlygas, už savo „aplinkybes" ir priklauso tiktai nuo savo proto. Gerbdamas dėsnį, kurio kūrėja yra jo laisvė, Kanto žmo-

---

[42] Žr. šios knygos I skyriaus 8–11 paragrafus.

[43] Kantas I. *Praktinio proto kritika*, p. 92–93.

gus tam tikra prasme yra žemesnis už šią laisvę, bet jis tikrai yra pranašesnis už savo prigimtį. Jis nuolankiai, pagarbiai pripažįsta savo nuosavą suverenumą.

Kanto nuveiktas darbas su abiem žmogaus sielos polinkiais arba abiem dorybėmis skiriasi nuo Montesquieu nuveikto darbo. Kad ir koks būtų pastarojo sumanumas, kad ir kokia būtų pastarojo dvasia, jis sukuria „dorybės" figūrą pasitelkęs tam tikrą geometrinę užklotinę (*superposition*) arba aritmetinį apskaičiavimą (mes matėme, kad kalbama apie tam tikrą bendravardiklio radimą): tai karikatūra, skirta sukelti nežmoniško keistumo įspūdį, ir glaustai išreiškiama epigrama. Kita vertus, Kantas iš tikrųjų išranda naują moralinę sąvoką perinterpretuodamas žmogiškąją patirtį arba kai kuriuos jos aspektus. Galima netgi sakyti, kad „Kanto moralė" po graikų ir krikščionių yra vienintelė nauja moralės doktrina. Montesquieu nepasiekiamu gilumu ir nuoširdumu jis įsigilino į vidinę medžiagų apykaitą, kurią sukėlė dviejų dorybių susitikimas, nes Montesquieu buvo aiškiai, jei ne atvirai, vienos iš jų pusėje – jis palaikė Epameinondo didžiadvasiškumą. Rousseau atvėrė Kantui akis į kuklius gyvenimus.

Kas sudarė pagoniškąjį didžiadvasiškumą? Didžiadvasis žmogus žino, kad jis sugeba atlikti didžiausius žygius ir yra vertas didžiausios pagarbos, tačiau ją jis ne itin vertina, nes pranoksta pagarbą, kurios yra vertas. Kadangi jis yra santūrus savo triumfo valandą, jis nenusimena ir nelaimei užklupus: jis pranašesnis už likimą. Jis lengvai užmiršta jam padarytus darbus, nes jie reiškia jo priklausomybę, bet jis mielai yra geradariškas, nors ir niekina daugumą žmonių, o savo santykiuose su jais naudojasi ironija, kad nuslėptų savo pranašumą. Tuos skirtingus bruožus, kuriuos pasiskolinau iš Aristotelio[44] kanoninio portreto, į vieną sujungia tai, kad didžiadvasiškas žmogus yra iš esmės ir realiai savipakankamas: jam nereikia nieko kito. Būtent tai ir puola krikščioniškoji kritika. Galima pažymėti, kad šventasis Tomas aiškina įvairius Aristote-

---

[44] Aristotelis. *Nikomacho etika*, 1123b–1125a 17.

lio parodytus bruožus, galima sakyti, su krikščionišku kilnumu, jei ne su didžiadvasiškumu, ir pabrėžia, kad *magnanimitas et humilitas non sunt contraria quamvis in contraria tendere videantur* („didžiadvasiškumas ir nuolankumas nėra priešiški vienas kitam, nors atrodo linkstą į priešingas puses"), kiek toliau priminęs, kad, pasak Aristotelio, didžiadvasiškam žmogui nereikia nieko, patikslina, kad kiekvienam žmogui visų pirma reikia Dievo pagalbos, paskui kitų žmonių pagalbos[45]. Iš tiesų krikščionių nuolankumas, galima sakyti, stačiai perkerta antikinį didžiadvasiškumą, nes jis reiškia esminę žmogaus priklausomybę: kiekvienas turi aiškiai žinoti ir stipriai jausti, kad jis gavo ir toliau gauna savo gyvybę ir būtį iš kažko kito nei jis pats. Galima įsivaizduoti įvairių rūšių garbingų formulių kompromisą tarp šių dorybių, tarp šių dviejų moralės rūšių arba širdies pakraipų, kurias šios dorybės glaustai apibendrina, – šventojo Tomo pasiūlyta formulė yra kartu ir pati kukliausia, ir pati kilniausia, – bet negali būti derinio, kuris išsaugotų kiekvienos iš jų esmę arba tai, kas svarbiausia. Tad jų santykis, jei tai nėra karas, neišvengiamai yra abipusis jų sąveikavimas. Ir kai kurie didieji, galbūt svarbiausieji, šiuolaikinės Europos sąmoningumo reiškiniai yra šio sąveikavimo skirtingi padariniai, pavyzdžiui, Hamleto figūra arba Kanto moralė.

Didžiadvasiškas žmogus ženklina ir, taip sakant, įkūnija didžiulę prigimties galią. Tik nuo to priklauso jo elgesys, toks keistas ir piktinantis krikščionio arba mūsų šiuolaikinių žmonių akims. Jis įgyvendina tikrą pačią aukščiausią žmogaus sielos galimybę, o panieka, kurią jis jaučia daugumai, su ją slepiančia ironija yra, trumpai sakant, neišvengiama šio natūralaus fakto pasekmė. Iš prigimties – jei nesekame sau pasakų – tas, kuris yra tikrai pranašesnis, būtinai ir teisėtai niekina tą, kuris yra tikrai žemesnis.

Pagonims evangelijos seka būtent tokias „pasakas". Krikščionis jos moko, kad pasaulis, kuriame prigimtis atskleidžia, tarkime, šias savybes, yra tik „pasaulis", arba „šis pasaulis"[46], kurio kunigaikštis yra Šėtonas, ir

---

[45] Saint Thomas, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 129, art. 3 ir 6.

[46] Žr. Jn 12, 25; 15, 18–19.

kad yra kitas pasaulis, kuriame nelygios sielos yra vienodi Dievo kūriniai, Dievo, kuris nori jas visas išganyti, ir kurios yra vienodai vertos Dievo meilės. Evangelijos netgi moko, kad Dievas ironija, sutrikdančia didžiadvasiškų žmonių ironiją, paskirstė malonės dovanas visai nesistengdamas išlaikyti nė menkiausios proporcijos su gamtos dovanomis ir atskleidė neišmanėliams ir mažiausiems tai, ką nuslėpė nuo išmintingųjų ir galingųjų[47]. Tad nuolankumas dera visiems žmonėms, kurie yra vienodi Dievo valdiniai, nes yra jo kūriniai[48].

Kai tik išganingų arba gelbstinčiųjų Dievo įsikišimų istorija išplito ir ja įtikėjo, taip sakant, visas pasaulis su nepaprasta galia[49], žmonės atsidūrė tarp nesutariančių galių: tarp prigimties bei didžiadvasiškumo ir Dievo malonės bei nuolankumo. Kai kurie vėl ras arba stengsis rasti graikų žmogiškojo pasaulio supratimą ir, norėdami būti didžiadvasiai, atvirai arba slapta kovos prieš „Galilėjiečio“ žmonijos žeminimą. Mes juos vadiname graikais arba pagonimis. Kiti bus „romūs ir nuolankios širdies“[50], tokie nuolankūs, jog laikys save niekingiausiais tarp žmonių, blogiausiais tarp nusidėjėlių: tarp tų, kurie vadinami krikščionimis, – tai šventieji. Kadangi laikui slenkant tarp šių abiejų šalių, tarp šių abiejų stovyklų, sunkėja ir gilėja abipusis sąveikavimas ir abipusė trintis, apie kurią kalbėjau, todėl daugėja tų, kurie nenori arba nebegali rinktis. Jie ieško trečio dalyko, kitos dorybės, kuri įveikia, apima ir pašalina priešpriešą tarp Atėnų ir Evangelijos, tarp didžiadvasiškumo ir nuolankumo. Jie ieško naujo derinio, kuris leistų žmogui sukurti „naują pasaulį“, ku-

---

[47] Plg. *Lk 10, 21; 1 Kor 1, 17–31.*

[48] Saint Thomas, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 161, art. 1.

[49] „<...> *tam excellentem illi scripturae per omnes jam terras auctoritatem* <...> – <...> kurias padarei tokias autoritetingas beveik visose tautose / tokio iškilaus visuose kraštuose autoriteto <...>“ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai* / vert. E. Ulčinaitė, V. Stalioraitytė. – Vilnius: Aidai, 2004, p. 113). Taip pat „<...> *Quid hac historia vel inlustrius inveniri potest, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius* <...>?“ (*De civitate Dei*, X, 32).

[50] *Mt 11, 29.*

riame galėtų gyventi, ne „šį pasaulį" ir ne „kitą pasaulį", bet trečią pasaulį. Arba trečią miestą, kuris nėra nei gamtiškas kaip graikų miestas, nei antgamtiškas kaip krikščionių miestas, bet paprasčiausiai ir grynai žmogiškas miestas: žmogaus miestas. Ši trečioji šalis, kuri vis labiau tvirtėja ir gausėja ir galų gale pavergia ir absorbuoja kone visiškai abi pirmaprades stovyklas, yra šiuolaikinių žmonių šalis.

Šiuolaikinis žmogus – tai žmogus, nemokantis būti nei didžiadvasiškas, nei nuolankus: šis dvigubas neiginys yra jo apibrėžimas. Taigi šios dvi dorybės atitinka dvi pagrindines žmogaus sielos pakraipas. Vienodas šių dorybių atmetimas, pastangos vienodai jų vengti suteikia šiuolaikinei dvasiai nepaprastą irzlumą ir energiją.

Vadinasi, kai rimtai stengiamės atverti šį trečiąjį kelią, turime kartu neigti didžiadvasiškumą – neatstatydami nuolankumo ir nesuteikdami jam paramos – ir neigti nuolankumą – neatstatydami didžiadvasiškumo ir nesuteikdami jam paramos. Taigi tai, kas atrodo yra nepaprastai sudėtinga moralinės geometrijos problema, pasirodys iš esmės paprasta; arba bent jau pastangos ją spręsti, jėgų paralelogramos apskaičiavimas, jei galima taip sakyti, pasireikš keistai pastoviu krypties ir intensyvumo vektoriumi. Įsivėlęs į šią kovą dviem frontais, šiuolaikinis žmogus, arba veikiau šiuolaikiniu tampantis žmogus, šios kovos sūkuryje nuolat atranda, vis labiau atskleidžia tai, kas bendra abiem priešams, kurie netrukus iškyla priešais jį kaip turį bendras ir tas pačias šaknis.

Savo polemikoje prieš Dievo malonę šiuolaikinis žmogus jaučiasi esąs ir trokšta būti prigimtinis ir lygus su savo prigimtimi, bet kartu savo polemikoje prieš prigimtį jis randa slaptą sąjungininką Dievo malonėje, kuri jam atskleidžia prigimčiai nežinomas galimybes ir pirmiausia lygybės galimybes. Taigi lygiai kaip Dievo malonė yra našta prigimtiniam žmogui, koks jis vis dar yra, taip ir prigimtis iškyla kaip kliūtis naujajam žmogui, kuriuo jis kaip tik yra betampąs. Mes suprantame, kad šio dialektinio mazgo raiščiai susiveržia tuo pačiu metu ir su tokia pačia jėga. Juo labiau Dievo malonė jam yra našta, juo labiau jis jaučiasi esąs prigimtinis žmogus ir juo labiau prigimtis yra jam kliūtis, kurią jis nori pašalinti, arba priešas, kurį jis nori pažaboti. Norėdamas vėl kartu atras-

ti „prigimtinį žmogų“ ir „pakeisti žmogų“, Rousseau arba kiečiausiai suveržia šį dialektinį mazgą, arba kuo aiškiausiai atskleidžia, kaip negailestingai yra suveržtas šis mazgas.

Sąveikaudami tarpusavyje abu priešininkai galiausiai supaprastina ir netgi sugriauna ir sunaikina nesuderinamus vieno ir kito aspektus, kurie tuo būdu pasidaro bendri abiem. Tad šiuolaikiniu tampantis žmogus atranda, kad prigimčiai ir Dievo malonei yra bendra tai, jog numato paklusnumą jam, ir kad ypatingu būdu Dievo malonė tai daro ne mažesniu mastu už prigimtį. Jei krikščionio gyvenimas yra paklusti jį sukūrusio Dievo malonei, didžiadvasis žmogus irgi paklūsta tik prigimčiai, kurios jis nesukūrė, kai jis suvokia savo prigimtinį pranašumą ir tai išreiškia panieka arba ironija. Aišku, tai žinojo ir graikai, kurie paklusnume prigimčiai, gyvenime „pagal prigimtį“ kaip tik matė „gero gyvenimo“ apibrėžimą. Bet prigimtis tada skyrėsi nuo „dėsnio“ arba „sutarties“ – nuo *nomos* – gyvenimas pagal prigimtį atrodė veikiau išlaisvinimas nei paklusnumas. Tačiau Dievo malonė yra prigimties priešpriešа, kuri smarkiai skiriasi nuo dėsnio. Tuo tarpu kai dėsnis atrodė esąs siauresnis, individualesnis už prigimtį – pastaroji apėmė dėsnį, viešpatavo jam ir suteikė jam savo mastą, – Dievo malonė dabar pasirodo esanti platesnė už prigimtį. Kad ir kokia, manytume, reali ar pramanyta yra Dievo malonė, faktas, kad ji siekia įveikti arba paversti nieku pačius svarbiausius prigimtinius skirtumus, kurie būdingi prigimčiai ir ją apibrėžia kaip prigimtį – Dievo malonei nėra nei šeimininko, nei vergo, nei vyro, nei moters, nei stipraus, nei silpno[51], – ir kad ji bent jau turi galią priversti nesuskaičiuojamą daugybę priimti šį siekį. Taigi galima bandyti aiškinti Dievo malonę tiktai kaip naują senojo „dėsnio“ arba „sutarties“ modalumą, galima paleisti nuo saito prieš ją visą panieką ir visą ironiją, kokia tik pasižymi prigimtis, ir vis dėlto Dievo malonė verčia prigimtį pasirodyti kaip siaurą ir individualią, kaip partikuliarizacijos principą, tą prigimtį, kuri senajame pasaulyje *nomos* atžvil-

---

[51] Plg. *Gal 3, 28.*

giu reiškė universalumą. Paklusnumas prigimčiai, kuri pagonims reiškė išsilaisvinimą arba laisvę, ima atrodyti kaip paklusnumas. Kadangi Dievo malone įgyta galia reiškia tam tikrą prigimties paklusnumą Dievo malonei, ši prigimties paklusnumo Dievo malonei patirtis padarė žmogų naujaip jautrų jo paklusnumui prigimčiai.

Kad ir kaip ten būtų, atsidūręs didžiadvasiškumo ir nuolankumo konflikte, nuolankus ir didžiadvasiškas žmogus paklūsta kažkam, kas nėra jis pats: jis yra auka to, ką Kantas vadina Dievo malonės heteronomija. Ir tam tikra prasme prigimties heteronomija yra radikalesnė, substanciškesnė, esmingesnė nei Dievo malonės heteronomija. Pirmiausia prigimtis yra kiekvienos heteronomijos ašis, prie kurios ji turi prisiderinti norėdama pasiekti žmogų. Žmogus gauna Dievo malonę tik todėl, kad jo prigimtis yra pajėgi ją gauti[52]. Be to, ir netgi sutinkant autoritetingiausiems teologams, prigimtis žmogui yra esmingesnė už Dievo malonę, nes jos „buvimo būdas", „substancija", yra kilnesnis nei Dievo malonės buvimo būdas, kuris yra „akcidencija"[53]. Taigi norint atverti trečiąjį kelią, norint rasti išeitį kovoje be išeities tarp didžiadvasiškumo ir nuolankumo, tarp prigimties ir Dievo malonės, visų pirma ir labiausiai prigimtį reikia laikyti atokiai ir netgi pajungti: ji yra raktas į heteronomijos mechanizmą. Reikia sukurti galutinį pramaną, *furca*, kuris laiduotų, kad prigimčiai jokiomis aplinkybėmis ir jokiu pavidalu nebus leista „sugrįžti"[54].

Kantas, kaip ir Rousseau, atsidūrė šiuolaikiniu tampančio žmogaus padėtyje, nors to ir nepasirinko, bet, visiškai kitaip nei Rousseau, jis tai priėmė su nuostabiu nuolankumu, netgi galima sakyti, kad jo didybė šiame kontekste glūdi paklusnume, su kuriuo jis pakluso spekuliatyviosios situacijos, kurią bandžiau aprašyti, reikalavimui.

---

[52] „*Naturaliter anima est capax gratiae*" (Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 113, art. 10).

[53] Ten pat, Ia IIae, q. 110, art. 2.

[54] Horace, *Épîtres*, 1, 10, 24.

X Dabar mes galime geriau patikslinti intelektinį turinį, vidinę sąmonės išraišką, kurią pasirinkome šio tyrinėjimo išeities tašku ir kurioje išvydome pirmąjį šiuolaikinio žmogaus apibrėžimą.

Šiuolaikinis žmogus gyvena Istorijoje; jis save suvokia ir save apibrėžia kaip „istorinę būtybę". Žiūrint rimtai, kaip ir turi būti daroma, šis apibrėžimas reiškia, kad buvo rastas naujas elementas, kuris apima sudedamąsias žmogiškosios patirties dalis ir joms vyrauja. Pripažinti šį naująjį elementą, veikti ir galvoti pagal jį – veikti ir galvoti pagal Istoriją, o nebe pagal Prigimtį ir Dėsnį, – tokia yra šiuolaikinio žmogaus, kaip Šiuolaikinio žmogaus, pareiga ir privilegija.

Tad jeigu mūsų tyrimas nėra betikslis klaidžiojimas, jis mus verčia griežtai apriboti šių teiginių svarbą. Iš tikrųjų, atmetę puikybę ir svaigulį, lydėjusius Istorijos ir Istorinio Žmogaus įžengimą į sostą, suvokiame, kad šis atradimas yra veikiau išradimas, kuris toli gražu neatskleidžia trečios negirdėtos esaties, bet paprasčiausiai pakeičia žmogaus santykius su prigimtimi ir dėsniu. Tai, be abejo, ne taip jau mažai!

Mes bandėme nustatyti, kad šiuolaikinis žmogus vengia ir siekia dėsnio. Jis vengia dėsnio, kuris jam yra duotas, ir siekia dėsnio, kurį pats sau duoda. Jis vengia dėsnio, kurį jam davė prigimtis, Dievas, arba kurį jis pats sau davė vakar ir kuris šiandien jį slegia kaip kažkieno kito dėsnis. Jis siekia dėsnio, kurį jis pats sau duoda ir be kurio jis būtų tiktai prigimties, Dievo arba savo paties praeities žaisliukas. Dėsnis, kurio jis siekia, nepaliaujamai ir nuolatos tampa dėsniu, kurio jis vengia. Vengdamas ir siekdamas, ir nuolatos turėdamas prieš akis du skirtingus dėsnius, šiuolaikinis žmogus be paliovos kuria tai, ką jis vadina Istorija.

Šiame darbe žmogaus prigimtis yra pagrindinis jo priešas. Būdama visų heteronomijų motina, visada po ranka esanti turbūt visada galimos Dievo malonės pagrindu, žmogaus prigimtis atminties ir įpročio dėka išsaugo praeities dėsnį, negyvą raidę. Ji yra sąlyga ir santrauka viso to, ko reikia vengti. Taigi šiuolaikinis žmogus teigia esant skirtumą tarp dėsnio, kurio jis siekia, ir dėsnio, kurio jis vengia, vengdamas prigimties, vis labiau pažabodamas prigimtį, įskaitant ir savąją. Kam? Savo „lais-

vei", savo „autonomijai", vis naujam dėsniui, kurio jis yra amžinas kūrėjas, tai yra nepaliaujamam paties skirtumo teigimui.

Žinoma, jis šitaip vengia ir šitaip siekia pažaboti prigimtį ne visais jos aspektais ir išraiškomis. Daugeliu aspektų šiuolaikinio žmogaus gyvenimas, demokratinis gyvenimas, yra daug „natūralesnis" nei senųjų santvarkų gyvenimas. Ar galima sakyti, kad perukas ir rankos bučiavimas yra natūralesnis nei *brushing*, šukavimas, arba *hand-shake*, rankos paspaudimas? Bet jis vengia, taip sakant, pačios prigimties prigimtiškumo arba siekia ją pažaboti. Kad ir kaip ją suprastume, prigimtis pasireiškia tuo, kas yra bendra įvairiems žmonių individams; ji yra tai, ką vienas žmogus pažadina kitame; ji yra tas jų saitas, kurio niekas niekada negali būti visiškas kūrėjas ar šeimininkas. Taigi šį nesutraukomą ir neapibrėžiamą saitą, kuris dėl to paties, dėl šių *dviejų* priežasčių, turi būti sukurtas ir kuris graikams įgavo draugų lygybės arba didžiadvasiško žmogaus ir vergo nelygybės pavidalą, ir kurį, kaip sakėme, iš esmės papildė ir sukomplikavo krikščionių teiginys, kad žmogui, kuris dėl savo prigimties ir netgi dėl savo būdo privalėtų tarnauti ir kuris iš prigimties negalėtų būti draugas, jo šeimininkas mazgoja kojas ir jam patarnauja ir yra jam dabar jau ne tik draugas, bet ir brolis. Tad kas gi aš esu dabar? Šeimininkas, tarnas, draugas ar brolis? Ar aš visada būsiu šio neįveikiamo netikrumo kalinys, „susirūpinęs princas ant jūros skardžio", „valdovas, negalintis tapti tuo, kuo turėtų būti"? Ne, aš veržiausi išeities link mesdamas praeitin kaip nereikalingą naštą visus prigimtinius ir antgamtinius saitus – vis dar natūralius – norėdamas pagaliau būti savo paties šeimininkas: visi netikrumai bus įveikti, kai būsiu visų savo saitų kūrėjas. Žinoma, jokiu laiko akimirksniu – aš gerai tai žinau, kad ir koks „pažangietis" esu ir „reakcionieriai" gali nesivarginti man smogti tuo kaip viena iš tų „pirminių tiesų", kurias brangina, – jokiu ateities akimirksniu aš nebūsiu visiškas savo prigimties šeimininkas, bet, priskirdamas abiejų dėsnių skirtumą laikų skirtingumui, aš nuolat turiu tam tikrą galią, kurią turiu pagal istoriją arba veikiau pagal Istoriją. Sustoti akimirkai man reikštų vėl nukristi į amžių šulinį, ir todėl „reakcionieriai", ir netgi „konservato-

riai“, man taip nuoširdžiai kelia siaubą, ir būtent šia prasme aš esu taip pat „istorinė būtybė“.

Įgydamas savimonę ir apibrėždamas save kaip „istorinę būtybę“ šiuolaikinis žmogus ryžtingai užmerkia akis į tai, ką jis kaip tik daro. Jis mano gausiąs iš Istorijos tą skirtumą, kurį jis be paliovos kuria tarp dviejų Dėsnio modalumų, suvokdamas kaip objektyvų elementą, ir netgi kaip aukščiausią realybės elementą, ir kartu kaip tikrą suverenumo elementą, nors tai tik savanoriškas, sąmoningas ir savavališkas požiūris į savo veiksmus, šiuolaikinis žmogus pasiduoda pačiai painiausiai iliuzijai, kuri kada nors yra pavergusi mąstančią padermę. Matuojant jo savimonės uolekčiu, Kserkso sieloje vyravo rimtumas ir kuklumas.

## XI

Mums sunku pripažinti, kad istorinis požiūris, mūsų požiūris, yra metodinė iliuzija. Mums sunku patikėti, kad mes tiek vargstame tam, kad apgautume save. O mūsų istorijos jausmas tikrai yra nuoširdus ir jis neišvengiamai susilieja su mūsų laiko jausmu. Kodėl mums nepabandžius suvokti šiuolaikinį sumanymą tradiciniais ir poetiniais imperijos sąvokos terminais kaip naują imperiją, kurios laikas, o ne erdvė yra sudedamoji dalis? Argi ne tiesa, kad istoriniu požiūriu, žvelgiant į priekį ir atgal istoriniu požiūriu, visa žmonija atsiduria mūsų žvilgsnyje, savo pačios žvilgsnyje kaip tam tikras savo pačios užkariavimas? Ir ši imperija, nuolat besiplečianti į praeitį ir ateitį, neprieina ribų, kurios sustabdo kitas imperijas: jos *limes*, sienos, vis plečiasi su laiko tėkme, su kuria jos susilieja.

Nėra natūralesnės ir kilnesnės idėjos už imperijos idėją, už žmonių giminės sutelkimą į vienos valdžios, jos vienybės įrankio ir simbolio, rankas idėją. Kai tik žmogus apibrėžia save kaip istorinę būtybę, iš esmės gyvenančią istorijos plotmėje, ar ne šiai idėjai jis suteikia didžiausią suvokiamą apimtį sujungdamas kartų seką į vieningą visumą? Žmonių energija apima laiko seką, o pats laikas suteikia tvarkos principą, ir šitaip sutelktai žmonijai nebereikia regimo vado: ji be imperatoriaus yra tikrai visuotinė imperija.

Vis dėlto galima manyti, kad šiuo erdvės ribų peržengimu, šiuo įsiveržimu į laiką žmonija visiškai peržengia prigimtines ribas, kad pranoksta savo dalią. Žmogui iš prigimties lemta save realizuoti matomos saulės šviesoje; erdvė yra šio tapsmo-realybės ribos ir sąlyga. Išeiti už erdvės sąlygų, vadinasi, išeiti už šio pasaulio sąlygų. Kad ir kiek ilgai gyvuotų ši imperija, tai, kas ją apibrėžia, yra tai, kad ji verčia laikytis išvien visą žmonių giminę arba bent jau tai, kad ji to siektų dabar. Imperija susitelkia dabartyje ir jos imperatoriaus akivaizdoje; ji padaro vienybę esamą ir matomą.

Machiavelli pažymi, kad, žlugus Romos imperijai, ši žmonių energijos sankaupa dabartyje nebegalėjo vėl realizuotis[53]. Tūkstančiai „istorinių priežasčių", be abejo, paaiškina, kodėl šios aukščiausios žmonių didžiadvasiškumo pastangos taip ir liko be tikro įpėdinio. Bet, be šio tūkstančio priežasčių, yra dar viena pakankama priežastis. Iš šios imperijos vidaus arba bent jau jos viduje gimė nauja imperija arba nauja imperijos rūšis, daug platesnė, nes ji apima visus žmones erdvėje ir laike, ir daug supratingesnė, nes ją suburianti dorybė yra ne didžiadvasiškumas, kuris iškelia aikštėn ir atskiria viešpačius, bet nuolankumas, kuris nepripažįsta nieko ir, būdamas nematomas, atveria nematomą širdžių erdvę. Matomos imperijos imperatoriui – *sol invictus* – priešpriešinamas ir duodamas įpėdinis nematomos imperijos vietininkas – *servus servorum Dei.*

Bet dviejų Romų atskyrimo priežastį mes panagrinėsime kitą kartą. Mes turime pasirengti antram ir visai kitokiam žygiui. Mes pažinsime tik pusę reikalų, jei nepažinsime Romos mokslo.

---

[53] „<...> *dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato, né dove il mondo abbia ritenuta la sua virtù insieme* <...>" (*Discorsi*, II, *Proemio*).

# VARDŲ RODYKLĖ

**Manent, Pierre**
Ma361 Žmogaus miestas / Pierre Manent. – Vilnius: Margi raštai, 2005. – 291 p. – (Atviros Lietuvos knyga : ALK, ISSN 1392-1673)
Vardų r-klė: p. 290–291
ISBN 9986-09-299-X
Knygoje analizuojama šiuolaikinio urbanizuoto žmogaus savimonė įvairiais pjūviais – istoriniu, sociologiniu, filosofiniu ir kitais.
UDK 159.92+316:1+316.3

P i e r r e   M a n e n t

*Žmogaus miestas*

Iš prancūzų kalbos vertė
PETRAS RAČIUS

Redaktorė
MARIJA STASKEVIČIENĖ

Apipavidalino
AURELIJUS PETRIKAUSKAS

SL 319. 2005 11 21. 18,25 sp. l.
Tir. 1000 egz. Užsakymas 2020.
Leidykla „Margi raštai“, Laisvės pr. 60,
05120 Vilnius. El. p. margirastai@takas.lt
Spausdino „Standartų spaustuvė“,
Dariaus ir Girėno g. 39, 02189 Vilnius

Šiuolaikinis žmogus supranta naujovės pažadą; tai kartu yra pažadas amžinos prigimties ir naujo įstatymo, – prigimties, kuri galiausiai yra pati savimi, tiktai pati savimi, – ir įstatymo, kuris yra veiksmingas ir paklusnus jos įrankis. Naujovės pažadas yra to, kas sena, – senosios prigimties ir senojo įstatymo – apkaltinimas, senosios prigimties todėl, kad ją yra pakeitęs ir sudarkęs senasis įstatymas, o senojo įstatymo todėl, kad jis yra grynas prigimties neigimas arba slopinimas. Šiuolaikinis žmogus nesiliauja interpretavęs savo praeitį... Ji niekada nepraeina visiškai, ji tebėra dabartyje; pasaulis turėtų būti – jis bus! – laisvas prigimties būvis; jis buvo ir tebėra įstatymas, priešingas prigimčiai.

*Pierre Manent*

*Pierre Manent* (g. 1949 m.) – prancūzų mokslininkas, politologas, Aukštųjų socialinių mokslų studijų mokyklos direktorius. Be šios knygos, yra parašęs: *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau* (1977), *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons* (1987), *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982)

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-09-299-X




Rekomenduojama kaina 32 Lt